AUG 1 1969

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1969 - anno IV - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O
rivista
di
teologia e cultura

XII fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
10 luglio 1969

IMPRIMATUR
Genuae, die 10-7-1969
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1969 - anno IV - numero 3

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* IL CATECHISMO

ARTICOLI:

369 **Michael Schmaus** - La presenza reale di Cristo nell'eucarestia.

393 **Noel Dermot O'Donoghue** - Vocazione cristiana della ragione.

NOTE:

— Ecumenismo

419 *Angel Santos* - Chiesa cattolica e movimento ecumenico.

— Religioni non cristiane

440 *Giulio Basetti-Sani* - Gesù nel Corano.

— Ecclesiologia

454 *Josè Antonio de Aldama* - Del magistero ordinario del papa.

— Sacra Scrittura

459 *Bonaventura Mariani* - L'inerranza biblica nell'insegnamento conciliare.

— Biografie

470 *Enrico di Rovasenda* - Romano Guardini.

— Filosofia

476 *Edoardo Benvenuto* - Il paradosso delle macchine pensanti.

LIBRI:

483 **Recensiti:** « Resistenza e resa » di D. Bonhoeffer / « L'Esprit dans le monde » di K. Rahner / « Che cosa è la filosofia della scienza » di S. Toulmin / « La scienza del cervello » di P. Chauchard / « Dio alla ricerca dell'uomo » di A. J. Heschel / « Il giudaismo: profilo di una fede » di B. Z. Bokser / « La controverse sur la mort de Dieu » di T. W. Ogletree / « Teologi senza Dio » di V. Mehta / « Del monastero e della chiesa di santa Chiara in Vercelli » di E. Gorini / « L'estremismo, rimedio alla malattia senile del comunismo » di G. e D. Cohn-Bendit / « Il cristianesimo e le religioni della terra » di F. Koenig / « L'Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican » di G. Philips / « Teologia ultima » di V. Tonini / « I Vangeli » di S. Patrone / « Judaisme et christianisme » di D. Judant / « Marx e Freud » di E. Fromm / « Contemporary philosophy » di R. Klibansky / « Tradition and life in the Church » di H. von Campenhausen / « L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea » di R. Farina.

512 **Ricevuti.**

POSTILLE:

515 La violenza dei cristiani *(Gianni Baget Bozzo)* - Filosofia della contestazione *(George Uscatescu)* - Il comunismo tra Moro e Marx *(Gianni Baget Bozzo)* - Prezzolini non rischia *(Giano Accame)* - Scienza e percezione extra-sensoriale *(Giorgio Fabbri)* - Teologia e università *(Gianni Baget Bozzo)* - Sedlmayr: la perdita del centro e il ritorno del mito *(Ennio Innaurato)*.

535 —

Il catechismo

Si stanno preparando catechismi, alcuni sono già comparsi. Quelli comparsi non hanno vita pacifica, ciò che fa pensare il loro sorgere non esser stato eccessivamente sereno.

E' per questo fatto e per questo motivo che pare opportuno richiamare dei punti fondamentali in merito.

Il catechismo è quello che forma il popolo di Dio. Questo nella sua grande maggioranza vive del suo catechismo. Spesso lo dimentica, anche per lungo tempo, ma, a tutte le età, il vecchio catechismo ha delle meravigliose risorgive, che rendono più recettivi alle divine grazie illuminanti. La gran parte di quelli che ritrovano il loro Signore dinnanzi alla morte, lo ritrovano perché il primo catechismo in loro non è morto. La massa dei fedeli non entra nelle discussioni teologiche (e questo è provvidenziale), ma vive la sua fede come un nutrimento che è, in sostanza, semplice catechesi. La conclusione è che la redazione di qualunque nuovo catechismo costituisce la più grande impresa della vera pastorale nel popolo di Dio.

Alle deformazioni della verità, e cioè alle eresie, la più grande resistenza la fa il popolo, fedele in forza del suo catechismo. Il modernismo — che non è poi l'ultima esperienza in merito — non fu conosciuto dal popolo e quando qualche predicatore impudente cercava di ammannirglielo, neppure lo capiva. Fu così che il modernismo rimase una eresia da intellettuali e riuscì ad un solo santo pontefice di vincerlo in tempo non lungo. La catechesi non consentirebbe più al popolo di difendere la sua fede e la Chiesa qualora si servisse di un testo popolare, che avesse lacune imperdonabili, che aprisse verso interpretazioni eterodosse, che accettasse — con pericolo del contenuto — un linguaggio vago, impreciso e dettato dalla moda corrente. Non dimentichiamo che le prime grandi scuole cristiane, celebri (citiamo solo Alessandria ed An-

tiochia) e non celebri, furono quelle che prepararono un popolo cristiano capace di resistere per tre secoli alla pressione persecutoria ed ereticale. Nel quarto secolo la vera barriera di resistenza compatta all'arianesimo, protetto da qualche imperatore in oriente e in occidente, fu il popolo istruito nell'umile ed ordinaria catechesi. Questo senza nulla detrarre all'enorme merito di taluni santi dottori. Atanasio fu formidabile vincitore perché dietro aveva l'umile popolo. Fu la sua catechesi che liberò in sostanza — finché poté — l'oriente dal pesante controllo dello stato bizantino e tutto il mondo cristiano dalle querimonie di certi addottrinati. Un catechismo, che non rispondesse in tutto alla sua apostolica e secolare tradizione, preparerebbe crisi di debolezza troppo lunghe e troppo difficilmente sanabili.

Un catechismo, se deve parlare nel senso più largo della verità immutabile di Dio col linguaggio meglio acconcio alla comprensione del suo tempo, non può accoglierne le mode effimere, le esitazioni ingiustificate, le paure vergognose della verità, le metodologie di compromesso, le manie creative fantastiche, i complessi deformanti, tanto meno le questioni a buon diritto disputate. Non c'è dubbio che oggi i clamori di chi non è autorizzato ad essere maestro nella Chiesa (lo sono soltanto il papa e nel loro ordine i vescovi) sono altissimi e conturbanti. Un catechismo non può essere lasciato alla insufflazione e alla manipolazione di chi non ha autorità da Cristo.

L'umile didaskalos del primo tempo resta sempre colla stessa responsabilità una figura fondamentale nella santa Chiesa di Dio. Le questioni che lo riguardano sono più importanti delle questioni delle grandi scuole. Il buon catechismo è capace di frenare e distruggere gli errori di chiunque.

ARTICOLI

La presenza reale di Cristo nell'eucarestia

MICHAEL SCHMAUS

La salvezza e la santificazione ci sono state da Dio efficacemente donate e fatte accessibili in Gesù Cristo: la salvezza è presente e operante nel mondo per mezzo della Chiesa sino alla fine dei tempi, cioè fino al suo integrale compimento. La Chiesa è realtà costituita sacramentalmente, e poiché Cristo, il protosacramento, è in essa efficace, la Chiesa è, per parte sua, il sacramento fondamentale. La sua sacramentalità determina la sua esistenza e il suo modo di agire. Ciò risalta in forme molteplici, ma soprattutto in due aspetti fondamentali: nella parola della predicazione e nei simboli salvifici che noi chiamiamo sacramenti. In entrambi questi processi si attualizza la sacramentalità fondamentale della Chiesa; perciò bisogna attribuire alla parola « sacramento » un significato ampio e universale. In essa sono espressi sia la predicazione che il segno salvifico. Non è però facile stabilire la differenza fra la parola, come parola di predicazione, e il segno. Non intendiamo, tuttavia, cominciare a trattare l'argomento da questo punto. I segni salvifici, differenziati e specificati dalla parola, non sono stati posti dalla Chiesa con decisione arbitraria, ma secondo la volontà di Cristo. Questa è però a sua volta correlata dalle particolari situazioni della Chiesa e dei suoi membri. Così, ad esempio, è previsto un segno per l'inizio dell'appartenenza a Cristo (il battesimo), un altro per la pienezza di tale appartenenza (la cresima). Ma il fulcro di tutti i simboli sacramentali è l'eucarestia. Essa è un simbolo estremamente complesso: perciò ci limiteremo in questo studio a trattare un solo problema relativo all'eucarestia, e cioè la presenza ontologico-reale di Gesù Cristo. Ciò ovviamente non può avvenire senza che siano considerati gli altri termini del problema.

Solo così, infatti, la reale presenza si manifesta al posto che le compete nella struttura del sacramento.

In primo luogo dev'essere richiamata la dottrina ecclesiastica relativa alla presenza reale. Con ciò ci poniamo immediatamente in contatto con la problematica odierna. Questa si può determinare all'incirca nel modo seguente: siamo autorizzati a credere presente nel simbolo eucaristico, nel pane e nel vino, lo

stesso Gesù Cristo nella sua totalità? o, invece, l'eucaristia è per noi solo allegoria e garanzia della divina volontà di salvezza? Nel corso dello sviluppo della dottrina della Chiesa, questo problema si è congiunto con l'espressione del mutamento della sostanza del pane e del vino, cioè con la transustanziazione. Questo problema è oggi discusso con particolare vivacità. Molti credono che la parola sia divenuta incomprensibile, e sia perciò necessaria una nuova interpretazione. Viene inoltre sollevata l'obiezione che una parola derivante dalla filosofia greca non sia più in grado di rappresentare oggi adeguatamente la realtà, poiché secondo le odierne cognizioni filosofiche e scientifiche non vi è alcuna sostanza. Essa dovrebbe perciò cadere in disuso. Dobbiamo premettere ad ogni ulteriore indagine la formulazione della dottrina della Chiesa quale risulta dai più importanti documenti ecclesiastici. Determinante è, al riguardo, il concilio di Trento. Esso dice: « Attraverso la consacrazione *(consecratio)* del pane e del vino si effettua la trasformazione dell'intera sostanza del corpo di Cristo, nostro Signore, e dell'intera sostanza del vino nella sostanza del suo sangue » *(Dichiarazione dottrinale sull'eucaristia,* sessione 13, IV capitolo). E' di grande importanza che al testo ora citato si aggiunga il periodo: « Questo mutamento è dalla Chiesa cattolica rettamente e propriamente *(aptissime et proprie)* chiamato transustanziazione ». Se noi rendiamo la parola latina « substantia » con la parola « essenza », allora questa non è più una semplice traduzione, ma già una interpretazione. Infatti essenza e sostanza non hanno significati identici. Oltre alla citata dichiarazione dottrinaria del concilio, vi è ancora una serie di condanne conciliari che hanno un loro peso nella nostra questione. « Chi nega che nel sacramento della santa eucarestia veramente, effettivamente e sostanzialmente sia contenuto il corpo e il sangue insieme con l'anima e la divinità del nostro Signor Gesù Cristo, e di conseguenza l'intero Cristo, e sostiene che egli vi sia presente solo simbolicamente, o virtualmente, o metaforicamente, sia anatema ». A ciò si aggiunga anche il seguente anatema: « Chi dice che nel santo sacramento dell'eucarestia rimane la sostanza del pane e del vino assieme alla carne e al sangue del nostro Signor Gesù Cristo, e nega il mirabile mutamento, unico nel suo genere, dell'intera sostanza del pane nel corpo e dell' intera sostanza del vino nel sangue, permanendo soltanto le apparenze del pane e del vino (trasformazione che è chiamata appropriatamente dalla Chiesa cattolica transustanziazione) sia anatema ».

Queste parole del concilio di Trento suonano assai chiare e sembrano a prima vista del tutto evidenti. La loro chiarezza comincia tuttavia ad oscurarsi, quando chiediamo che cosa s'in-

tenda con la parola « sostanza ». Proprio su ciò si discute. Il papa Paolo VI nella enciclica *Mysterium fidei* ha affermato che ogni uomo sa che cosa sia una sostanza. Egli dice: « Per la tutela dell'integrità della fede è anche necessario preservare un esatto modo di esprimersi, affinché coll'uso di parole sconsiderate (che Dio ce ne guardi!) non ci vengano in mente false opinioni che tocchino la fede nei più profondi misteri ». Si addice qui il severo monito di sant'Agostino sul diverso modo di parlare nei filosofi e nei teologi: « I filosofi », così egli scrive, « parlano apertamente, senza timore di offendere persone religiose, su cose di difficile comprensione. Noi invece dobbiamo seguire un modo di esprimerci stabilito, al fine di evitare che un uso spregiudicato delle parole provochi un'opinione irreligiosa anche su ciò che esse significano ». Il papa ha con ogni evidenza in mente il principio per cui la comunità dei fedeli abbisogna anche di un linguaggio comunitario. In effetti non si può disconoscere che la lingua è condizionata sociologicamente ed opera sociologicamente. Dice ancora il papa: « La norma di linguaggio che la Chiesa ha fissato in secoli di lungo lavoro e non senza l'assistenza dello Spirito Santo, e che essa ha convalidato attraverso l'autorità dei concili ed è perciò divenuta prova e segno dell'ortodossia, dev'essere presa sul serio. Nessuno deve osare alterarla a suo arbitrio o col pretesto di una nuova scienza. Chi potrebbe mai tollerare che le formule dogmatiche, che dai concili ecumenici furono adoperate per i misteri della Trinità e dell'incarnazione, non fossero più ritenute adatte agli uomini del nostro tempo e dovessero essere sostituite da altre? Allo stesso modo non si può sopportare che ognuno di sua iniziativa alteri le formule con le quali il concilio di Trento ha proposto di credere al mistero eucaristico. Giacché queste e le altre formule, di cui la Chiesa si serve per proporre i dogmi della fede, esprimono contenuti concettuali, che non sono legati ad una determinata forma culturale, ad una fase determinata del progresso scientifico, a questa o a quella scuola teologica, ma rappresentano ciò che lo spirito umano realizza nella sua necessaria e universale esperienza della realtà e indica con precise e adeguate parole che sono tratte dalla lingua d'uso o da quella elevata. Queste formule sono pertanto adatte agli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi ».

Se noi paragoniamo questo testo del papa col testo del concilio, vediamo subito che la terminologia dell'enciclica papale non indica una decisione di fede, ma esprime un monito. Il papa fissa un criterio di orientamento pratico fondato sul dogma: egli esercita qui il suo ufficio di pastore sul piano della fede. In particolare risulta chiaro dal testo dell'enciclica che essa non

si prefigge una nuova interpretazione dell'espressione « sostanza » e che lo stesso concilio di Trento non adopera la parola « sostanza » in un senso filosofico o tecnico-specialistico, bensì in un senso generale e popolare. Nell'enciclica viene infatti espressamente rilevato che la parola « sostanza » è indipendente da determinate scuole filosofiche, scientifiche, e culturali, che essa è tratta dal linguaggio giornaliero, dalla lingua parlata; è comprensibile perciò a tutti gli uomini. Una simile affermazione significa che la parola «sostanza» è intesa in un senso molto ampio.

Proprio qui sorge una non piccola difficoltà. E', infatti, un problema aperto se il concilio di Trento e l'enciclica abbiano adoperato il concetto di sostanza in un senso generale o nella accezione aristotelica. Su ciò le opinioni divergono ampiamente. Il reale svolgimento storico indicherebbe che il termine è stato usato dal concilio nel senso tecnico-specialistico. Ciò, invero, non significa che il concilio abbia voluto definire la nozione aristotelica di sostanza quale contenuto di fede, o l'aristotelismo quale unica possibile ontologia. Era compito del concilio di affermare la presenza reale di Gesù Cristo nell'eucaristia. Per questo esso è ricorso all'astrazione aristotelica

Il concilio era persuaso che la presenza reale di Gesù Cristo, da esso difesa e insegnata contro minacce e pericoli per la fede eucaristica, poteva avvenire solo attraverso il mezzo della trasformazione e cioè, come esso disse, della trasmutazione della sostanza. Il concilio nota come non vi sia espressione più adeguata per l'evento eucaristico del concetto di « sostanza » già da secoli usato e analizzato in teologia: ma questo concetto non è stato da esso definito. Il concilio vede piuttosto in esso una regola per il linguaggio e afferma anzi esplicitamente che l'espressione « sostanza » ben conviene a quella realtà. Nel sistema aristotelico al termine « sostanza » corrisponde quello di accidente. Sostanza è ciò che permane, accidente ciò che inerisce alla sostanza, ciò che si trasforma: nel pane l'aspetto, il peso, il colore, eccetera. Gli accidenti consentono la concreta manifestazione della sostanza. La sostanza intesa aristotelicamente non può come tale e di per sé essere stabilita, misurata, o controllata con i mezzi della scienza naturale. Essa è un concetto filosofico e non di scienza naturale. Quando il fisico, il chimico, o il biologo impiegano questa parola nella loro scienza, essi intendono qualcosa di diverso da quel che intende con la medesima parola la filosofia aristotelica. Essi intendono la cosa concreta, o l'elemento per l'appunto nella sua concretezza. Per un discorso fecondo è quindi indispensabile determinare esattamente il senso delle parole di volta in volta adoperate, affinché i partecipanti non indichino con le stesse parole cose diverse, anzi opposte.

Nel linguaggio della filosofia naturale ciò che i fisici e i chimici chiamano « sostanza », è considerato invece accidente. Questa sostanza così intesa, e cioè fisicamente, o chimicamente, o biologicamente, è proprio ciò che secondo la dottrina del concilio di Trento non viene trasformato, ma rimane. Ciò può suonare strano, ma la chiarezza richiede questa precisazione. Anche quando noi confrontiamo il concetto di « sostanza » del concilio con quello dell'enciclica, riscontriamo una differenza. Mentre il concetto di « sostanza » del concilio non è di accezione comune e presuppone la conoscenza della filosofia greca, il papa accoglie un concetto di sostanza di comune comprensione.

L'enciclica consente di rendere la parola « sostanza » con l'espressione essenza. Per essenza s'intende quel che obiettivamente rende pane il pane, vino il vino. Sia per l'ermeneutica della *transubstantiatio* quanto per l'incremento della presenza reale di Gesù Cristo nella generale comprensione dell'eucarestia, è necessario considerare lo sviluppo storico della fede eucaristica. Iniziamo questo esame dalla sacra Scrittura. Le più antiche testimonianze sull'eucarestia non si trovano nei Vangeli, bensì nella *1ª lettera ai corinti* dell'apostolo Paolo. Questa fu scritta prima che fossero composti i Vangeli ed offre, riguardo all'eucarestia, le più antiche tradizioni. Il capitolo XI della *1ª lettera ai corinti* ci rimanda agli anni 30. Il suo carattere di tradizione gli garantisce un'alta credibilità e al tempo stesso qualità normativa. I rimanenti testi eucaristici del nuovo Testamento vanno con esso spiegati e ad esso commisurati. I testi eucaristici dei Vangeli offrono altre forme di tradizione, altre strutture redazionali, condizionate dai bisogni della comunità. Esse rappresentano in parte anche un grado più sviluppato della comprensione eucaristica, in quanto portano in primo piano alcune componenti non molto accentuate in Paolo.

L'occasione per la esposizione della dottrina sull'eucarestia furono per l'apostolo Paolo gli abusi della celebrazione eucaristica in Corinto.

Il banchetto eucaristico era allora collegato per consuetudine con un banchetto serale. Questa connessione comportava che i cristiani ricchi di Corinto si riunissero la sera relativamente presto, portassero con sé cibi e bevande e le consumassero nel gruppo. I cristiani di più debole posizione economica e sociale potevano partecipare solo dopo il compimento del loro obbligo di lavoro. Essi avevano poco da portare con sé e da contribuire in fatto di cibo e bevande; formavano un gruppo a parte e dovevano assistere a come i ricchi si saziavano, anzi gozzovigliavano. Paolo biasima questa situazione come una contraddizione col senso della celebrazione eucaristica. Poiché que-

sta dev'essere espressione di una comunità fraterna, fondata in Cristo, il comportamento dei corinti ricchi significa una derisione dei loro fratelli in Cristo poveri e della Chiesa stessa che nella celebrazione eucaristica si manifesta come il corpo di Cristo. Il comportamento antisociale dei cristiani ricchi ha, secondo Paolo, le peggiori conseguenze. L'eucarestia impone dei doveri ai cristiani. Chi viola tali doveri, come i corinti, si espone al dubbio se ancora celebri il banchetto del Signore, o se invece pecchi contro il corpo e il sangue del Cristo. A fondamento di quest'aspra rampogna, Paolo rammenta ai corinti il vero senso e contenuto dell'eucarestia. In essa, come i corinti da tempo sanno, viene celebrata la memoria del Signore. Anzi, egli stesso è presente, egli è l'autentico anfitrione. Questa tesi dell'apostolo presuppone la resurrezione e l'elevazione di Gesù. Il nocciolo della tradizione esposta nella lettera è costituito dalla parola: «questo calice è la nuova alleanza fondata sul mio sangue».

Gesù, conforme a questa parola, proclama nella cena di commiato un nuovo patto più volte profetizzato nell'antica alleanza, un nuovo ordinamento divino. Questo patto, cioè questo ordinamento divino, si fonda sulla sua morte. Infatti la parola « sangue » significa l'intero Gesù vivente, in quanto egli ha versato il suo sangue e sacrificato la sua vita. L'eucarestia è, conformemente a ciò, la celebrazione dell'alleanza divina radicata nella morte di Gesù. Questa si raffigura e si esprime nel banchetto eucaristico: perciò il banchetto eucaristico è un'annuncio della morte del Signore. L'annuncio avviene attraverso il mangiare e il bere. Non vi è dubbio che esso avvenga pure in parole, in canti, inni, ammonizioni. L'annuncio della morte del Signore rappresenta tanto una anamnesi del Golgota e della Pasqua, quanto un appello alla parusia di Gesù: esso apre anche una prospettiva verso il futuro. Senza la speranza nel futuro l' eucarestia non può essere compiutamente celebrata. L'errore dei corinti ricchi sembra essere stato quello di ritenere che con la celebrazione eucaristica la salvezza era già presente entro la storia della Chiesa, in modo tale da rendere superfluo rivolgersi al futuro. La figura della speranza della festa eucaristica mostra tuttavia che la salvezza attraverso la morte di Cristo da una parte è stata promessa all'uomo, dall'altra, in conseguenza dell'infedeltà dell'uomo, viene continuamente messa in pericolo. La speranza nel futuro risiede in ciò: Cristo, la cui morte è commemorata e fatta presente nell'eucarestia, è colui che sta per venire. Egli, presente ma non visibile, può ad ogni istante apparire nella comunità e così compiere ciò che ha iniziato con la sua morte.

L'alleanza divina, che fu stabilita con la sua morte, è un

patto col Dio rivelatosi nell'antico Testamento, il cui inviato e figlio è Gesù Cristo.

Perciò la connessione con Gesù Cristo nell'eucarestia porta a Dio Padre.

Nel complesso della teologia paolina questo momento è perciò importante. Il Cristo risorto è presente alla sua comunità mediante lo Spirito Santo. Attraverso la resurrezione egli ha conquistato agli uomini la vita nello Spirito. L'eucarestia realizza quindi quel moto di salvezza che si esprime nella formula: attraverso Cristo nello Spirito Santo al Padre.

Se noi osserviamo l'intero processo sotto l'aspetto della presenza di Cristo, allora risulta dalle analisi finora effettuate che Cristo è presente funzionalmente. Noi possiamo parlare di una presenza dinamica di Cristo. L'apostolo considera senza dubbio anche la presenza oggettivo-ontologica. Ciò risulta dalla connessione fra patto e sangue. Ai partecipanti alla celebrazione eucaristica, tramite questa connessione, veniva ricordata la conclusione sul Sinai dell'alleanza dell'antico Testamento, che ebbe luogo attraverso lo spargimento del sangue di animali sacrificali. Si può anche pensare alla descrizione del servo di Dio nel Deutero-Isaia. I testi sono indubbiamente pervasi di un realismo eucaristico. Con ciò è ancora una volta accentuato che la parola « sangue » non può essere intesa come una specifica concretizzazione (sangue a differenza di corpo), ma come espressione dell'intero Cristo. Lo stesso avviene con la parola « corpo» che va intesa nel medesimo modo della parola « sangue »; anche la parola « corpo » non vuol dire una parte, ma l'intero Cristo nella sua esistenza corporea.

E' importante che Paolo aggiunga alla parola « corpo » la formula « per voi ». In tal modo viene sottolineato l'aspetto dinamico. Si è fedeli alla parola dell'apostolo, cioè del testo eucaristico tradizionale da lui accolto, quando si dice che Paolo annuncia una presenza oggettivo-ontologica dell'intero Cristo, in quanto fondamento del concomitante esercizio della virtù salvifica del Signore. La virtù salvifica è ciò che decide: è su di essa che cade l'accento.

La presenza ontologica è presupposto e fondamento.

Nel capitolo X della stessa lettera, il lato oggettivo è più marcato senza che tuttavia vada perduto l'elemento dinamico. Paolo, per rendere più incisiva la sua ammonizione, fa più fortemente risaltare nella formulazione a lui propria la presenza reale, di quanto non accada nel capitolo XI in cui espone la forma tradizionale.

Se noi procediamo da Paolo ai Vangeli sinottici, possiamo subito riconoscere che l'oggettuale, il dono eucaristico, il san-

gue come sangue, il corpo come corpo acquistano una maggiore accentuazione. Questo cambiamento di tono ha gradi diversi. Esso si trova in minimo grado nel Vangelo di Luca. Questo sta praticamente, se non anche temporalmente, fra il Vangelo di Marco e quello di Matteo. La tradizione eucaristica del Vangelo di Luca presenta evidenti tracce di tradizioni gerosolimitane affini al testo di Paolo. In questa sede non si possono analizzare i particolari. Solo due punti debbono essere sottolineati. Anche nei Vangeli non manca l'aspetto funzionale, poiché la presenza del corpo di Cristo è del corpo in quanto sacrificato, la presenza del sangue è del sangue in quanto versato. Se l'oggettuale viene più fortemente rilevato, anche la relazione con la comunità ed altri tratti tradizionali rimangono determinanti. Fu sottolineato con la massima energia che è proprio il Signore morto sul Golgota e resuscitato il mattino di Pasqua a donare ai suoi il suo corpo e il suo sangue.

Il secondo punto che dev'essere qui ricordato concerne la questione delle relazioni del corpo e del sangue: se cioè il sangue possa essere separato dal corpo e questo dal sangue. I Vangeli tacciono su ciò, essendo stati concepiti sulla base del senso biblico dei termini. Nel corso dello sviluppo dottrinale, soprattutto a partire dal nono secolo, questa problematica portò alla concezione che corpo e sangue nell'eucarestia potessero separarsi solo simbolico-figuratamente, ma non realmente, che cioè, a ragione della naturale connessione di corpo e sangue, l'intero Cristo fosse presente in ambedue le sue parti.

Il concilio di Trento utilizza questa connessione per spiegare la presenza dell'intero Cristo nell'eucarestia. Una tale spiegazione non avvenne senza l'influsso della filosofia greca.

Il passaggio razionale per rendere comprensibile la presenza dell'intero Cristo è superfluo per i testi paolini.

Il Vangelo di Giovanni non parla dell'istituzione dell'eucarestia. Si può tuttavia mettere in relazione con essa il racconto della lavanda dei piedi. Ciò significa che Giovanni esige un atteggiamento pratico conforme alla eucarestia e che egli presuppone come universalmente conosciuto (e quindi non menziona) l'accadimento che costituisce la premessa di tale modo di vita.

Nel capitolo del pane del Vangelo di Giovanni, Gesù dichiara che egli stesso è il pane della vera vita. Questa proposizione riceve una formulazione concreta mediante l'enunciazione: « Il pane ch'io darò è la mia carne per la vita del mondo ». Le parole carne e sangue indicano anche in Giovanni l'intero uomo Gesù sotto un determinato punto di vista, e cioè tanto nella sua corporeità quanto nel suo olocausto. Ciò diventa ancor più chiaro quando Gesù riprende una formula che precede il discorso euca-

ristico, e dice: « Come io vivo per il Padre, così colui che mangia di me vivrà per me ». Quando noi vogliamo applicare a tali testi le espressioni finora adoperate, dobbiamo parlare di una più oggettuale interpretazione dell'eucarestia da parte di Giovanni; con ciò però non si deve dimenticare l'elemento dinamico-personale. Nella *Lettera agli ebrei* mancano del tutto testi riferiti all'eucarestia. Nel periodo postbiblico ci si occupa fino alla Riforma del rapporto dell'elemento oggettuale con quello funzionale nell'eucarestia. Una pausa nello sviluppo è rappresentata dal nono secolo.

Conformemente alla dottrina biblica, i padri attestano con diversa accentuazione, tanto il carattere di anamnesi dell'eucarestia, quanto la presenza sostanziale e dinamica di Cristo. Ciò vuol dire che non manca nessuna delle componenti nominate nella Scrittura, tutte vengono recepite. Le differenze risiedono nella connessione che hanno di volta in volta queste tre componenti. L'analisi del dato scritturale porta ad un ulteriore sviluppo. Menzioniamo qui alcuni esempi particolarmente importanti.

Origene pone l'eucarestia sullo stesso piano della predicazione. A ragione, come egli dice, i credenti si occupano del pane eucaristico: ma perché non dedicano la stessa cura alla parola? Nell'eucarestia Cristo è presente, ma non semplicemente perché vi sussiste, ma perché noi, nella partecipazione alla sua morte, perveniamo al Padre. L'eucarestia è intesa come mezzo di salvezza per l'incontro col Padre. Analogamente si esprime sant'Agostino, il quale sviluppa il proprio pensiero in chiave ecclesiologica. Il quadro neoplatonico della sua filosofia ne influenza la dottrina ecclesiologica; tutto ciò che è visibile è apparizione, epifania, segno dell'invisibile. Il pane nell'eucarestia è segno del corpo, il vino è segno del sangue. Corpo e sangue però sono, da parte loro, segni dell'intero Cristo. Questi è la via che conduce al Padre. La via è percorsa nello Spirito Santo. L'eucarestia non è celebrata dal singolo, ma dalla comunità, in quanto questa è il corpo di Cristo. La parola corpo in questa esposizione è variamente usata. Essa indica il corpo ora nel senso della comunità ecclesiale, ora invece nel senso del corpo fisico di Cristo. Queste due prospettive sono già presenti in Paolo. Anche Agostino le adopera nei due significati, non sempre chiaramente distinguibili. La Chiesa celebra nell'eucarestia la memoria del suo capo, come memoria di colui che è morto e risorto per gli uomini e li chiama all'eterna perfezione. Celebrando il ricordo del suo capo, la Chiesa celebra allo stesso tempo se stessa. Essa non può infatti essere separata da lui. Tale pensiero porta in Agostino all'idea sorprendente e notevole che nell'eucarestia Cristo sia presente non solo nella totalità della sua esistenza corporea,

ma anche nella totalità della sua estensione salvifica; cioè ch anche la Chiesa sia presente come suo corpo. La Chiesa, in con formità a ciò, non è solo la depositaria della eucarestia, ma anche il contenuto di essa. L'eucarestia comprende non sol Cristo come capo, ma anche la Chiesa come corpo. Nella euca restia, secondo Agostino, la morte di Gesù Cristo è resa present attraverso la proclamazione compiuta nella fede della sua morte L'annuncio nella fede comprende in sé l'offerta che la Chiesa f di se stessa a Cristo, come mandato dal Padre e come rappre sentante di essa presso Dio. Per mezzo della fede si ottiene i nuovo essere in Gesù Cristo. Nell'eucarestia la proclamazion nella fede della morte di Gesù fa sì che la compresenza dell Chiesa appartenga alla struttura dell'eucarestia. Questa idea realizzabile ove si consideri l'eucarestia dinamicamente, cioè com un moto di dedizione a Dio delle comunità celebranti l'eucar stia, moto che si verifica e si compie nel sacrificio di Cristo per mezzo di esso. Da questa esposizione appare che Agostin non nega la presenza oggettuale e ontica dell'intero Cristo. Ess non ha però il suo valore in sé. Essa è piuttosto mezzo e fond mento per la partecipazione all'esistenza e alla vita di Gesù Cr sto. Quando Agostino vede in ciò la via verso il Padre nei ciel egli intende questo moto non solo verticalmente, ma anche ori zontalmente ed escatologicamente. Il Padre, verso cui la com nità eucaristica sa di muovere, per Gesù Cristo e nello Spirit Santo, non è solo presente, ma anche futuro. Egli chiama i cel branti al futuro che porta in sé la pienezza. In questo senso og celebrazione eucaristica è un passo verso l'assoluto futuro. L fede eucaristica acquista perciò la forma della speranza. L'orie tamento escatologico è, per Agostino, straordinariamente im portante.

Una linea diversa da quella rappresentata da Origene e Agostino viene sostenuta da Crisostomo e Ambrogio. Questi d teologi rilevano con la massima energia l'oggettuale realtà del presenza del Cristo nell'eucarestia. Essi non distinguono in mo rigoroso la presenza storica e quella sacramentale.

Il processo, attraverso il quale il Gesù storico diviene pr sente nell'eucarestia, è la trasformazione del pane e del vi *(metabolé)*.

Tanto la teologia eucaristica agostiniana quanto anche qu la ambrosiana si sono rivelate feconde nel periodo successiv La permanente efficacia di queste due prospettive portò approfondite discussioni nel nono e nell'undicesimo secolo. I disputa oscillò fra un'interpretazione estremamente realistica una più dinamica. Il monaco benedettino Pascasio Radberto l dichiarato, a continuazione e incremento della teologia di A

brogio, che l'eucarestia contiene quella carne e quel sangue che sono nati da Maria, hanno subìto la crocifissione, sono risorti. Qui l'identità del Cristo storico con quello eucaristico è stata accentuata in forma così radicale che si è dimenticata la diversità dei modi di esistenza. Si sostenne la tesi che il corpo di Cristo apparisse e potesse essere veduto e toccato nelle forme del pane e del vino. Contro questa dottrina si dovettero sollevare obiezioni. I teologi in lotta contro Pascasio (il principale esponente della disputa era Ratramno) hanno rifiutato una trasmutazione in un senso realistico-naturale, per così dire, in una prospettiva fisicistica, e conseguentemente hanno rilevato la differenza fra presenza storica ed eucaristica. Era loro principale intenzione il mettere in luce l'efficacia salvifica di Gesù nella eucarestia. La loro rappresentazione dell'eucarestia aveva carattere più dinamico che statico. Forse anch'essi sono andati oltre il loro obiettivo, ma hanno rappresentato, di fronte ad una interpretazione fisico-statica, una esigenza giusta e necessaria. La discussione si è riaccesa nel secolo undicesimo: Berengario di Tours impugnò il naturalismo eucaristico: egli però prese le mosse da una inesatta premessa filosofica e così una fondata problematica pervenne ad una falsa teologia. Egli sostenne infatti l'opinione che l'essenza, e quindi la sostanza di una cosa consistessero nella loro concretezza. Così egli arrivò alla tesi che pane e vino nell'eucarestia non sono trasmutati, giacché la loro concretezza rimane. L'eucarestia è solo simbolo della propria efficacia salvifica. Berengario, nell'anno 1059, dovette confermare con giuramento la formula redatta dal cardinale Umberto: « Il vero corpo di Cristo non solo diventa sensibile nel sacramento, ma in realtà è toccato, spezzato dalle mani dei sacerdoti e ridotto in polvere, mediante la masticazione, dai denti dei fedeli ». Ma Berengario non poteva contentarsi di questa formula che disconosceva l'essenza sacramentale dell'eucarestia. Quando egli, venti anni più tardi, riprese la controversia, dovette ammettere nel 1079, sotto Gregorio VII, la transustanziazione *(substantialiter converti)* del pane e del vino.

Con l'espressione della trasformazione sostanziale, raggiunta sulla base della discussione teologica condotta in quel periodo sotto la guida del magistero ecclesiastico, fu aperta una strada che, attraverso il quarto concilio Lateranense del 1215, avrebbe condotto alla dottrina del concilio di Trento. La parola « transustanziazione » non è da allora più scomparsa dalla teologia eucaristica. I teologi erano in quel tempo nel dubbio se la trasformazione della sostanza, e cioè non il termine ma il concetto, appartenesse al contenuto *de fide* o fosse soltanto teologica. Tommaso d'Aquino ha affermato, a differenza di altri, che la

dottrina della transustanziazione, ossia ciò che si intende con tale termine, apparteneva alla rivelazione. Secondo questa tesi, la presenza reale di Gesù nell'eucarestia è affermata quando viene asserita una trasformazione dell'essere del pane e del vino nell'essere del pane e del vino di Gesù Cristo.

La dottrina della transustanziazione vien qui semplicemente dedotta dall'analisi logica della frase di Cristo: « questo è il mio corpo, questo è il mio sangue ». Ciò che si intende con « transustanziazione » è, quindi, solo un altro modo di espressione di quanto detto da Gesù Cristo. Alla parola stessa non occorreva perciò dare alcun peso particolare.

Si pone ora la non facile questione di che cosa il concilio di Trento abbia in pratica definito, dal momento che esso si servì di un termine della filosofia aristotelica, senza canonizzare questa stessa filosofia. E ci si potrebbe anche chiedere per quale ragione il concilio di Trento abbia usato questo termine. E' notoriamente di grande importanza avere presenti la tematica originaria e l'intenzionalità concreta di un atto del magistero. La problematica concretamente presente al concilio appare fissata in un campo di asserzioni in cui non tutte le singole dichiarazioni sono dello stesso peso e dello stesso grado di certezza.

E' evidente che al concilio di Trento non importa di fare relativamente al Cristo della fisica, della chimica o della biologia; anzi esso respinge un simile orientamento naturalistico. Esso vuole invece affermare inequivocabilmente la presenza reale, ossia l'incontro salvifico con l'uomo offerto dal Cristo personalmente presente. Il carattere salvifico proprio di ogni sacramento si manifesta nell'eucarestia in modo particolarmente concreto. Esso è il mistero dell'offerta e della donazione che il Cristo fa di se stesso, espresso con una ancor più chiarificante intensità. Abbiamo visto che per la comprensione dell'eucarestia dobbiamo rifarci alla dottrina dinamico-funzionale dell'apostolo Paolo. L'eucarestia è primariamente commemorazione della morte e della resurrezione di Gesù. E' facile comprendere il motivo per cui Gesù ha lasciato in eredità e affidato alla sua Chiesa la commemorazione della sua morte e della sua resurrezione: coloro che credono in lui devono partecipare della sua morte e della sua resurrezione, e, attraverso l'unione col Salvatore, raggiungere la salvezza, che è Dio stesso. La celebrazione consiste proprio in questo; i partecipanti fanno loro quell'atteggiamento spirituale con cui Gesù si è donato senza riserve al Padre, e con cui il Padre si è donato al Figlio come salvezza, infondendo nell'umanità di lui la vita nuova, trasfigurata ed eterna. Nell'eucarestia si compie perciò quella trasformazione che Paolo ha chiamato « essere in Cristo ». La formula « noi in Cristo » esprim

secondo Paolo, l'esistenza cristiana. Essa ha il suo riscontro nella formula: « Cristo in noi ». La presenza di Cristo nell'uomo è la ragione dell'inerenza dell'uomo a Cristo. Cristo si dona tramite il pane ed il vino.

Ciò ci conduce ad un'importante distinzione. Se noi intendiamo l'eucarestia come partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo, allora bisogna subito aggiungere che questa partecipazione si attua per ogni fedele presente, ma che la partecipazione si compie significativamente nella comunione eucaristica. Quest'ultimo atto avviene soltanto nella fede. La comunione è il lato eucaristico della fede.

Per quanto riguarda il mangiare e il bere di per se stessi, sarebbe un equivoco naturalistico se in esso si vedesse soltanto un atto fisico. Esso si svolge sì con un processo corporeo, ma si manifesta appunto nell'atto del mangiare e del bere. Ciò ha fatto rilevare parecchi anni fa Romano Guardini. Tale giudizio ha un notevole peso nell'odierno dibattito teologico. Per una più profonda comprensione della presenza reale di Cristo nell'eucarestia, è necessario ricordarsi che esistono molte altre forme di presenza e di offerta del Signore. La costituzione conciliare *De sacra liturgia* ha fatto notare ciò (capitolo I, n. 7). Più ampiamente ne parla Paolo VI nell'enciclica *Mysterium fidei*. Egli dice: « Noi ben sappiamo che non c'è soltanto un modo per il quale Cristo è presente alla propria Chiesa; è utile spiegare con maggiore ampiezza il fatto rallegrante, che la costituzione *De sacra liturgia* ha sinteticamente esposto. Cristo è presente alla sua Chiesa, quando essa prega, poiché è lui stesso che prega per noi e in noi, e che noi preghiamo; egli prega per noi quale nostro sacerdote, egli prega in noi come nostro capo, e noi preghiamo lui come nostro Dio, poiché egli stesso ha promesso: "Dove due o tre sono riuniti in nome di Dio, là sono io in mezzo a loro" (*Mt.* XVIII, 20). Egli è presente alla sua Chiesa quando essa compie opere di misericordia, non solo perché noi, quando facciamo del bene a uno dei suoi più umili fratelli, lo facciamo a Cristo stesso (cfr. *Mt.* XXV, 40), ma anche perché è Cristo che attraverso la Chiesa compie queste opere, in quanto egli continuamente col suo divino amore viene in soccorso degli uomini. Egli è presente alla sua Chiesa che si trova in pellegrinaggio e aspira ad arrivare al porto della vita eterna, poiché egli stesso abita, attraverso la fede, nei nostri cuori (cfr. *Eb.* III, 17) e in essa effonde l'amore attraverso lo Spirito Santo, che egli ci offre (cfr. *Rom.* V, 5). In modo diverso, ma egualmente reale, egli è presente alla sua Chiesa quando questa predica, poiché il Vangelo, che viene annunciato, è la parola di Dio ed è predicato solo nel nome e nell'autorità di Cristo, del Verbo di Dio incar-

nato e con la sua assistenza, affinché i credenti siano un gregge sicuramente custodito sotto un solo pastore. Egli è presente alla sua Chiesa quando questa regge e conduce il popolo di Dio, poiché a Cristo e ai suoi pastori spetta il santo potere che essi esercitano. Cristo è presente come pastore dei pastori, secondo la promessa da lui fatta agli apostoli ».

Queste forme di presenza di Gesù, considerate nell'enciclica, non debbono naturalmente intendersi come forma di presenza spaziale, ma personale-salvifica. Esse rappresentano la molteplicità delle manifestazioni che Gesù Cristo fa di se stesso. L'esperienza quotidiana può dare adito alla loro piena comprensione. Un uomo può essere presente ad un altro anche quando ne è separato da un ampio spazio. Può accadere, al contrario, che un uomo possa essere vicino a un altro in una opprimente corporeità, come in un ambiente sovraffollato, pur essendogli, secondo l'aspetto umano e personale, infinitamente lontano. L'amore che uno dimostra all'altro, nel quale uno è congiunto all'altro, crea al di là di tutte le distanze dello spazio vicinanza e incontro. L'indifferenza divide coloro che sono legati da stretti vincoli come un muro invalicabile.

Anche nella celebrazione eucaristica si tratta in primo luogo non di una vicinanza o presenza spaziali, ma del personale incontro con Gesù Cristo. Si pone quindi la domanda, in che consista la differenza fra la presenza eucaristica e le altre forme della presenza salvifica di Gesù. Non la si può ravvisare nel fatto che la presenza di Cristo nell'eucarestia sia una forma di presenza reale, mentre le altre forme di presenza sono prive di dimensione reale. L'enciclica respinge espressamente una simile interpretazione e afferma che Gesù nell'eucarestia è presente in un modo più sublime: « Questa presenza (eucaristica) è giustamente chiamata reale, (ma) non in senso di esclusione, come cioè se le altre (forme di presenza) non fossero reali, bensì in senso di accentuazione, perché essa è sostanziale e perché comporta la presenza dell'integro ed intero Cristo ». Se la differenza non può essere espressa nelle categorie della realtà e dell'irrealtà, allora come accenna l'enciclica, è necessario adottare un'altro criterio di distinzione. Prima che questo venga ricercato, occorre tuttavia sottolineare con grande energia che tra il modo di presenza eucaristico e le altre forme di presenza di Gesù Cristo sussiste una profonda comunanza. Questa si riscontra nel fatto che Gesù Cristo si dona all'uomo in diverse forme. Nella celebrazione eucaristica le parole « questo è il mio corpo, questo è il mio sangue » offrono la garanzia che Gesù Cristo qui ed ora dona se stesso in carne ed ossa sotto determinati simboli, cioè i quelli del mangiare e del bere. Le parole « questo è il mio corpo

questo è il mio sangue » sono parole di promessa e d'impegno dello stesso Gesù. Esse vengono proferite dalla Chiesa, ma nella parola pronunciata dalla Chiesa parla Gesù medesimo. Nel simbolo del mangiare e del bere si esprime il fatto che Gesù è, e vuol essere, il fondatore della nuova vita. Se noi consideriamo che questa nuova vita inizia entro la storia, ma si compie soltanto nell'assoluto futuro, allora la celebrazione eucaristica appare come un impulso sempre nuovo verso la pienezza dell'avvenire.

Intanto proprio l'osservazione che Gesù nell'eucarestia si dona salvificamente attraverso i simboli del mangiare e del bere, ed è così fonte della nuova vita e del suo compimento nell'assoluto futuro, fa porre la domanda in quale rapporto il simbolo stia col simbolizzato. Corpo e sangue significano, come abbiamo visto, di volta in volta l'integra e corporea realtà di Gesù Cristo sacrificatosi in croce per i suoi fratelli. Le parole del corpo e del sangue non vogliono dunque dire altro, se non che Gesù Cristo si offre nella pienezza di se stesso agli uomini che gli si aprono nella fede, allo stesso modo in cui un uomo può farlo? Si può scorgere facilmente che in tali questioni si pone il problema, oggi discusso, della trasformazione della sostanza. Si può ammettere una mutazione della sostanza e ha ciò un significato? Non spieghiamo forse pienamente la realtà eucaristica, quando affermiamo soltanto la presenza « personale », cioè la donazione che ogni volta Gesù Cristo fa di se stesso? Si può spingere la domanda sino a chiedersi se la presenza sostanziale di Gesù Cristo nel tabernacolo comporti una forma singolarmente rilevante della azione salvifica.

Si sostiene oggi che, secondo le nozioni della scienza naturale, pane e vino non sono sostanze, ma, piuttosto, mistioni: non si potrebbe perciò parlare di un mutamento di sostanza in senso stretto. Dobbiamo osservare, in riferimento a questa tesi, che la parola « sostanza », come è già stato rilevato all'inizio, ha nell'odierno uso linguistico diversi significati. Le principali differenze stanno nel contrastante uso che la filosofia della natura e le scienze naturali fanno di questa parola. Quando usiamo il linguaggio della scienza naturale, allora pane e vino consistono di diverse « sostanze ». Ciò che qui è chiamato « sostanza » nel senso chimico, fisico, biologico, non è toccato dalla trasformazione insegnata dal concilio di Trento. La dimensione fisico-chimico-biologica del pane e del vino è mantenuta. Se si intende la parola sostanza nel senso delle scienze naturali, allora bisogna dire che nell'eucarestia non avviene alcun mutamento di sostanza. Tale affermazione non contraddice il concilio di Trento, perché il concilio non ha inteso la sostanza in tale senso. L'espressione dà però facilmente adito ad equivoco, perché una

parola adoperata nella dottrina della Chiesa in un senso viene impiegata in un senso diverso. D'altro lato questa spregiudicatezza può aiutare i molti che oggi pensano secondo i moduli ed il linguaggio delle scienze naturali a superare varie difficoltà. Nel senso del linguaggio ecclesiastico, bisogna denominare ciò che l'odierna scienza naturale chiama sostanza, con la parola di « accidente » applicata alle speci eucaristiche.

Queste devono assolutamente essere mantenute, perché altrimenti il simbolo andrebbe perduto. La tesi della conservazione di ciò che la scienza naturale chiama sostanza non solo non contrasta con la dottrina cristiana della transustanziazione, ma è da essa affermata: però, se nell'eucarestia non è trasformato nessun elemento della sfera fisica, chimica o biologica, ancor più urgente diventa la domanda: che cosa dunque viene trasformato? Se si escludono tali dimensioni dalla trasformazione, sembra che non rimanga nulla che possa essere trasformato. Un'analisi generale del pane e del vino pare confermare questo risultato. Alla considerazione fisica, chimica e biologica possiamo aggiungere quella economica, quella etica, quella religiosa e quella antropologica. Quando parliamo di considerazione, non intendiamo una qualità attribuita con intenzionalità arbitraria al vino; lo scopo non è attribuito al vino come qualcosa di sovraggiunto dal di fuori, ma scaturisce dalla realtà stessa. Eguale cosa può dirsi per il pane.

Quando Gesù Cristo nell'eucarestia si dona all'uomo sotto il simbolo del pane e del vino, allora senso e scopo del pane e del vino si trasformano. Infatti il pane eucaristico e il vino eucaristico hanno il senso e lo scopo di rappresentare e garantire l'autodonazione di Gesù Cristo. Si può quindi parlare di una conversione di senso e scopo (transfinalizzazione) di una conversione simbolica, in quanto il pane e il vino nell'eucarestia non sono più simboli della conservazione della vita naturale, ma simboli della nuova vita fondata in Cristo (transignificazione). Ci si domanda se la tesi, oggi sostenuta da molti, della transfinalizzazione e transignificazione esaurisca il senso della dottrina ecclesiastica della transustanziazione.

Tale tesi sarebbe accettabile se fosse possibile identificare la sostanza col senso e con lo scopo. Chi accetta tale identificazione non ha bisogno di chiedersi che cosa venga trasmutato nell' eucarestia. Non ha bisogno di domandarsi se oltre agli aspetti del pane e del vino precedentemente indicati si debba ammettere, nel pane e nel vino, un'ulteriore realtà. Il linguaggio della « transfinalizzazione » e della « transignificazione » sembra così del tutto sfuggire alle difficoltà sollevate da parte della scienza naturale.

Questa spiegazione soddisfa anche il riferimento dell'eucarestia alla persona. In base ad essa infatti pane e vino vengono posti al servizio di un più alto scopo. Tale relazione così si esprime: Cristo stesso accoglie pane e vino nel suo potere salvifico e si dona attraverso il mezzo del pane e del vino.

A codesta tesi va però obiettato che essa rimane al di sotto della definizione del concilio di Trento. Nell'eucarestia si ha certamente una conversione del senso e dello scopo, ma accade qualcosa di più. Il concilio vuol proprio dichiarare insufficiente una semplice conversione di senso e di scopo. Esso infatti si rivolge sia contro la raffigurazione puramente simbolica della eucarestia di Calvino, sia contro la tesi luterana della presenza di Gesù Cristo limitata al tempo della celebrazione. Dall'intenzione del concilio si può desumere che esso insegna una trasformazione relativa all'essenza del pane e del vino. L'apostolo Paolo, e ancor più le altre tradizioni eucaristiche neotestamentarie, affermano una presenza concreta, reale, non soltanto simbolica di Cristo, una presenza sostanziale e non solo virtuale. Il concilio di Trento adopera tre termini per sottolineare la natura e l'intensità della presenza di Cristo: *vere, realiter, substantialiter.* La realtà della presenza di Cristo dev'essere esattamente fissata e determinata contro ogni malinteso.

Anche della presenza simbolica si può dire che è una presenza reale: infatti non è fondata solo sull'opinione umana, non ha soltanto un valore soggettivo. Essa viene intesa dai suoi patrocinatori in un senso oggettivo, dal momento che pane e vino sono genuini e oggettivi simboli della reale virtù di Gesù Cristo. Del resto, noi vediamo che ogni tipo di realtà non è uguale all'altro: occorre dunque studiare la questione di quale specie di realtà si voglia parlare.

Si soddisfa alla dichiarazione del concilio di Trento quando, di là della presenza puramente simbolica, si ammette una presenza situata più in profondità, cioè una presenza ontologica o metafisica. Questa si può sostenere solo quando la trasformazione definita dal concilio attinge le profondità del dominio metafisico od ontologico.

Presupposto di ciò è che noi addirittura possiamo parlare dell'essenza di una cosa, nel senso di un suo profondo campo ontologico. Se si crede di poter parlare soltanto del senso o dello scopo, se si lascia dunque che le cose si limitino alla loro funzionalità, nel loro « esser per », allora bisogna rinunciare a parlare dell'essenza nel senso tradizionale. Ciò è possibile soltanto se noi cerchiamo per il senso e lo scopo di una cosa un principio più profondo della funzione. Chi non accetta il pregiudizio positivista della constatazione dei fenomeni, chi non

esaurisce la realtà in ciò che è misurabile e calcolabile con le strutture della materia, non può sfuggire alla domanda: quale sia la ragione per cui i molteplici aspetti del pane e del vino che abbiamo indicati si congiungono in una unità. Come avviene che determinazioni fisiche, chimiche, biologiche, antropologiche, sociali, etiche e religiose costituiscono una struttura unitaria, cioè il pane? Per quale ragione questa struttura si distingue da altri dati di fatto materiali, dal ferro o dal legno o dalla pietra? Tali domande non scaturiscono da una vana fantasia, ma da un modo di pensare realistico. Vi è evidentemente un reale principio di unità, attraverso il quale determinazioni diverse convergono in quelle composizioni unitarie che chiamiamo pane e vino. Questo principio d'unità lo chiamiamo « essenza ». E' qui indifferente se questa essenza sia una « sostanza » nel senso aristotelico, oppure no. E' anche del tutto indifferente se sia una sostanza composita.

La sostanza composita rientra nell'ambito del pensiero scientifico e non tocca la dimensione profonda che ora consideriamo.

Il principio ontico profondo, cioè l'essenza, non è empirico, vale a dire non è raggiungibile affatto con i mezzi della scienza naturale. Esso è inimmaginabile e inesplorabile. Esso non ha peso né gravità, non ha forma né grandezza quantitativa. La scienza naturale non può né stabilirlo, né controllarlo e nemmeno negarlo.

La conversione eucaristica avviene in un campo metaempirico. Questo campo è reale, oggettivo, ontologico. Di fronte a una simile spiegazione non si può certo dire che il campo metaempirico ed ontologico sia debole o povero di realtà, che cioè con una simile trasformazione non si sia ottenuto molto, ma che piuttosto, in tal modo, la realtà eucaristica sia svuotata e diluita al punto da ridursi alla presenza puramente simbolica di Gesù Cristo. Questa obiezione non tiene conto della forza reale di ciò che è metafisico, ed è cieca nei confronti dei fondamenti ultimi della nostra esperienza. Non occorre affatto accettare il modo di pensare platonico o neoplatonico per avere la convinzione che la dimensione dell'invisibile esprime un livello più denso della realtà che non la dimensione dell'esperibile e del visibile. E' vero che il primo non è di per se stesso immediatamente afferrabile e misurabile, ma qui avviene analogamente a ciò che accade con l'anima spirituale dell'uomo. Anche se questa non può manifestarsi direttamente, tuttavia è visibile ed esperibile nel corpo e attraverso il corpo, come ciò che gli dà forma e lo impronta di sé.

La manifestazione della persona di Gesù Cristo, la donazione di sé che egli compie, è l'elemento determinante dell'eucarestia.

Il fondamento di tale manifestazione è la presenza reale. Poiché l'essere recondito e metaempirico è trasmutato, pane e vino perdono la loro sostanzialità, la loro qualifica ontica, la loro sussistenza: in una parola, il loro *actus essendi.* Fondamento di tale affermazione può essere solo la fede nella potenza creatrice di Dio. L'accadimento eucaristico può essere definito solo come un miracolo. Si possono forse richiamare quelle dottrine di teologi medievali, nelle quali l'essere è attribuito soltanto a Dio e negato a tutte le creature, senza che venga panteisticamente affermata l'identità di Dio e delle creature. Da questo punto di vista, si può distinguere tra realtà e *actus essendi* senza che si debba rendere visibile e sperimentabile questa differenza. Pane e vino mantengono la loro concreta realtà fenomenica, ma perdono nell'atto della trasmutazione il loro essere sostanziale. La transustanziazione, nel senso indicato, non porta con sé il pericolo di una irrealtà del pane e del vino; non si cade pertanto in una impostazione monofisita che faccia assorbire in Gesù l'umano e lo storico dal divino.

Pane e vino, come già si è detto, devono preservare la loro realtà, perché altrimenti non potrebbero esser segni e simbolo presente per la transustanziazione. Proprio perché perdono il loro *actus essendi,* la loro simbolicità viene più intensamente alla luce. Il mutamento di scopo e di senso non solo non viene compromesso, ma è posto in risalto attraverso il mutamento ontologico. Infatti il mutamento ontologico serve da fondamento per il mutamento di senso e di scopo, e questo ne è una conseguenza necessaria. Il carattere obiettivo di quest'ultimo è assicurato al massimo dalla trasformazione metaempirica.

Le riflessioni fatte finora portano ad un nuovo problema. Quando infatti pane e vino sono trasformati nel loro essere metaempirico, ci si domanda quale sia l'obiettivo di questa trasmutazione, e su che piano pane e vino vengano trasformati. Il concilio di Trento afferma che la sostanza del pane e del vino è trasformata nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù Cristo, ma su tale questione non dà altro insegnamento. Non si può ammettere che al posto dell'essere profondo del pane e del vino appaia Gesù Cristo nella sua realtà empirica. Se si intende e si accetta il termine « sostanza del corpo e del sangue di Gesù Cristo » in una interpretazione rigida, allora bisogna ammettere, come infatti è avvenuto finora di regola da parte dei teologi, che Gesù Cristo diventa presente nel suo essere metaempirico, cioè in quella dimensione profonda che corrisponde analogamente alla dimensione ontica del pane e del vino. Non si possono, dunque, attribuire al corpo e al sangue di Gesù Cristo presenti nel sacramento eucaristico quelle proprietà che appartengono

fenomenicamente al corpo dell'uomo. Ciò significa che Gesù Cristo presente nell'eucarestia nella sua corporeità non può vedere, né udire, né essere raggiunto da interventi umani. I prodigi del sangue medievali stanno in effetti al di fuori della sacramentalità eucaristica. Solo erroneamente essi poterono essere intesi quale effetto proprio della presenza eucaristica di Gesù. Nei racconti di questi prodigi la presenza reale di Cristo è sottolineata, ma allo stesso tempo esposta all'equivoco. Inversamente, il fatto che Gesù Cristo nell'eucarestia non possa essere accertato tramite nessuna misura empirica, non è assolutamente una prova della sua non-presenza. I teologi, che intendono la trasformazione della sostanza che ha luogo nell'eucarestia come una giustapposizione della sostanza del corpo e del sangue, cercano di rendere comprensibile l'incontro personale col Cristo presente nell'eucarestia nel modo seguente: il concilio di Trento afferma che Cristo è presente in corpo ed anima, in divinità e umanità. Questa affermazione non può in alcun modo indurre a sostenere che pane e vino siano trasformati nella sostanza dell'anima o della divinità. Una simile tesi sarebbe assurda, giacché la materia non può essere trasmutata in spirito e la creatura non può essere trasmutata nel creatore. L'anima di Cristo e la divinità non sono, dunque, presenti per trasformazione indissolubile col corpo e con la natura umana di Gesù. La presenza dell'anima e della divinità non può essere semplicemente intesa nel medesimo modo della presenza del corpo. Se noi parliamo della presenza di Cristo con riferimento alla sua divinità, con ciò intendiamo il fatto che la sussistenza del Logos celeste è la sussistenza del Cristo eucaristico e che l'anima di Cristo rappresenta il principio esistenziale della corporeità di Gesù. Una tale spiegazione concorda con la dottrina introdotta nel primo Medioevo ed elaborata nell'alta Scolastica, per cui, in base alla connessione indissolubile, il corpo sacramentale e il sangue sacramentale di Gesù Cristo non sono cose morte, ma elementi viventi dell'intero Cristo, e pertanto la loro presenza comporta realtà che il sacramento non connota direttamente, ma sono inseparabilmente connesse col corpo e col sangue di Gesù.

Come già prima è stato accennato, una tale spiegazione può sembrare un astratto giro vizioso, quando si ricordi che il senso biblico consente di intendere per « corpo » e per « sangue » l'intero Cristo sotto aspetti determinati. Quando le parole bibliche vennero intese piuttosto nel senso della filosofia greca che in quello biblico e furono materialmente riferite o al solo corpo o al solo sangue, la spiegazione astratta e finemente elaborata divenne necessaria come inevitabile strumento interpretativo.

Essa ha tuttavia comportato notevoli difficoltà per la com-

prensione dell'eucarestia, anche se si è dimostrata utile al chiarimento di determinate questioni.

Obiettivamente, la situazione teologica sollecitava il sorgere di nuove interpretazioni.

Prescindiamo ora dalle dottrine riformate, condannate dal concilio di Trento. Accenniamo soltanto al fatto che Lutero, avendo rifiutato la trasformazione sostanziale come spiegazione della presenza reale di Gesù Cristo nell'eucarestia, ricorse alla dottrina della onnipresenza o pluripresenza. In base a ciò, la concreta presenza di Gesù Cristo durante la celebrazione eucaristica, ora e qui, viene affermata con fede e accolta come mezzo di salvezza. Secondo Calvino, colui che siede alla destra del Padre, trasfigurato nei cieli, opera nella celebrazione eucaristica con virtù salvifica. Pane e vino sono simbolo e garanzia di ciò. Mentre queste interpretazioni si muovono al di là della dottrina cattolica, entro l'ambito di questa si presenta una nuova interpretazione teologica, che non prende le mosse dalla trasformazione della sostanza del pane e del vino e di qui conduce a Gesù Cristo, ma che piuttosto si riferisce a Gesù Cristo ed alla sua azione salvifica, e di qui conduce alla comprensione della trasformazione del pane e del vino.

Utilizzando un pensiero di Tommaso d'Aquino, assai rilevante sul piano teologico e filosofico, si può svolgere la seguente tesi, il cui nocciolo deriva da M. W. Möller. L'essere autentico è l'essere spirituale. L'essere materiale acquista ragione e significato solo da quello spirituale. Esso riceve la sua sostanzialità dall'essere spirituale, per meglio dire, dalla personalità dell'uomo. L'uomo adopera le cose materiali come suoi strumenti. Dal fatto che egli le adopera e le assume nel suo proprio agire, esse divengono in qualche modo parti di lui. Esse sono da lui « soggettivate » in quanto sono assunte nella sua soggettività. Da questa prospettiva si può procedere alla spiegazione della trasformazione sostanziale eucaristica.

Gesù assume in tutti i simboli sacramentali realtà materiali e visibili come mezzi della sua azione salvifica, così come, durante la sua esistenza storica, usò cose reali ai fini della salvezza. Le parole che ogni volta operano il sacramento, spiegano, attualizzandolo, l'effetto salvifico del sacramento operato.

Nell'eucarestia Gesù Cristo assume pane e vino nella propria potenza salvifica. Qui l'azione salvifica si identifica con lo stesso amore che opera la salvezza. Egli « soggettivizza » perciò il pane ed il vino, in quanto li assume nel suo amore creatore di salvezza. Dalla nostra esperienza di tutti i giorni possiamo ricavare una similitudine che serve a comprendere il processo che qui si svolge. Se noi offriamo ad un amico un regalo, esso

è un simbolo del dono di noi stessi all'amico. Il dono esprime dunque una più alta dimensione di sentimento, pur rimanendo la cosa quello che per essenza è. Ogni tentativo di donarsi ad altri uomini è caratterizzato da una radicale impotenza. Nella sua offerta l'uomo non è in grado di esprimersi in modo esaustivo. La donazione, che nell'eucarestia Gesù fa di sé, si distingue qui fondamentalmente. Gesù può infatti assumere pane e vino nella sua efficacia salvifica con tale pienezza che essi sono toccati nella loro realtà più intima, nel loro essere profondo. Egli si esprime compiutamente nei simboli del pane e del vino, sebbene la sua presenza non sia sensibile, ma nascosta sotto i simboli. Gesù Cristo subentra all'essenza profonda del pane e del vino. E' il Cristo trasfigurato che si presenta sotto queste apparenze. Le differenze di corpo e di sangue conservano il loro significato. Nel primo aspetto il Cristo appare nella sua piena realtà corporea, trasfigurata nella gloria: nel secondo aspetto è connotata la donazione sacrificale. Il vantaggio di una tale interpretazione dovrebbe risiedere nel riconoscimento della presenza di tutto il Cristo ogni volta che si produce l'evento sacramentale: inoltre il pane ed il vino (e le realtà da essi espresse simbolicamente) non sarebbero visti come un collegamento estrinseco congegnato solo in vista della celebrazione eucaristica, ma piuttosto interpretati come un tutto unitario visto sotto aspetti diversi.

Una tale spiegazione escluderebbe ogni iato tra il Cristo trasfigurato ed il Cristo eucaristico. La dottrina del mutamento del pane e del vino nella sostanza di Gesù Cristo comporta la distinzione tra Cristo trasfigurato e Cristo eucaristico e stabilisce la relazione che esiste tra queste due forme di esistenza. Ciò porta a vari problemi teologici che la *doctrina fidei* non richiede. La tesi che Gesù Cristo trasfigurato assuma ogni volta il pane ed il vino nel suo potere salvifico e faccia di essi il simbolo del suo proprio potere, spogliandoli della loro essenza profonda, rende comprensibile il fatto che l'eucarestia possa essere celebrata innumerevoli volte, senza che perciò Gesù Cristo sia innumerevoli volte moltiplicato.

Sotto questo rispetto il culto eucaristico ha senso e diritto anche al di fuori dell'atto della consacrazione: è il Cristo nella gloria, la cui presenza viene simboleggiata dal pane, che viene onorato ed adorato. Il suo culto mira sempre al culto del Padre (1).

Si deve prendere coscienza ad un tempo della presenza reale ed oggettiva del Cristo nell'eucarestia, così come della sua fun-

(1) Quando Cristo è presente nelle apparenze del pane e del vino, nel segno del nutrimento, tale presenza rimane fin quando restano i simboli, cioè sino a quando sono visibili il pane ed il vino. Quando dal pane e dal vino si staccano piccoli frammenti o gocce, che non possono più essere percepiti, non si può più nemmeno parlare della presenza di Cristo, anche se tali frammenti hanno ancora una realtà oggettiva. Qui l'esat-

zione salvifica universale. Un eventuale disagio verso riflessioni come le precedenti, il cui formalismo potrebbe essere ritenuto capace di razionalizzare la schietta parola della Scrittura, può essere possibile. Ciò nonostante lo spirito umano non si lascia vincolare. Anche quando esso è credente, è spinto a comprendere sempre più profondamente ciò che crede, e ad adoperare tutti i mezzi di cui dispone verso tale fine.

La sua comprensione rimane sempre una comprensione fondata sulla fede. Nell'eucarestia, come abbiamo visto, si tratta della memoria della morte e della resurrezione di Cristo. La commemorazione si effettua nella figura del banchetto. Nei simboli del banchetto Gesù Cristo, la cui memoria viene celebrata, è personalmente presente come anfitrione e signore del convito. Questa presenza ha carattere ontologico personale. La presenza ontologica è il fondamento di quella personale, del dono che Gesù Cristo fa di sé ai partecipanti. Questo dono si compie pienamente quando i partecipanti si aprono a Cristo nella fede e a loro volta si offrono a lui. Un tale incontro è una partecipazione all'atto con cui il Cristo si dona al Padre. Il lato dinamico è un lato essenziale dell'eucarestia. L'elemento ontico è fondamentale, ma appunto come fondamento per il dono personale. La dedizione a Cristo acquista la sua forma più intensa nella comunione. Chi si dona al Cristo, ottiene in tal modo contemporaneamente una più intensa comunione con i fratelli, nella fraternità di Cristo. Secondo Agostino, non si può celebrare l'eucarestia senza donarsi in più alta misura al servizio degli uomini. Per il padre della Chiesa questo è un elemento costitutivo della celebrazione eucaristica. Questa perciò si estende al di là dell'ambito della celebrazione nel vasto spazio della comunità umana. La celebrazione eucaristica implica dunque un movimento orizzontale, nel momento stesso che segue la sua tensione verticale. Il movimento orizzontale tende ad un avvenire assoluto e incondizionato, non solo nella vastità del mondo da costruire fraternamente, ma incontro al Dio che chiama dal futuro. L'eucarestia deve esser sempre celebrata con lo sguardo rivolto verso il futuro: ogni singola celebrazione è un passo verso di esso. In ogni celebrazione eucaristica, la Chiesa, nutrita dal Cristo suo viatico, avanza come il popolo di Dio pellegrino incontro all'avvenire assoluto che le è stato promesso.

(Tradotto dal tedesco)

---

tezza deve congiungersi con una retta comprensione del simbolo eucaristico. Nella nostra spiegazione appare chiaramente che Gesù Cristo nell'eucarestia resta sempre lo stesso soggetto operante e non diventa mai un oggetto disponibile. Si può infatti porre qui o là il pane o il vino, ma non ugualmente il Cristo presente nell'eucarestia. Una simile rappresentazione della trasformazione della sostanza spoglierebbe questa del suo vero significato e la deformerebbe secondo una ideologia di primitivo materialismo.

Vocazione cristiana della ragione

NOEL DERMOT O'DONOGHUE

Quando parlo di un senso cristiano non mi riferisco né alla coscienza morale cristiana né a ciò che viene definito il *sensus fidelium*. Penso piuttosto a qualche cosa di comune a cristiani e non cristiani, qualcosa riposto profondamente nella natura intellettuale di ogni uomo che è in consonanza con il cristianesimo e lo riconosce come vero. Si tratta quindi dell'*anima naturaliter christiana?* Niente affatto. Quando parliamo dell'anima come naturalmente cristiana, di solito intendiamo che l'uomo trova nel cristianesimo il compimento dei suoi più profondi desideri e aspirazioni; siamo nel dominio di ciò che si vuole o che si desidera piuttosto che nel campo del ragionamento. Io penso che « senso cristiano » significhi piuttosto una specie di istinto dell'intelletto che trova nel cristianesimo un compimento specificatamente intellettuale, che cambia la cognizione nel riconoscimento e la probabilità nella certezza. Non qualcosa, quindi, che sostituisce o annulla il ragionamento ordinario, non qualcosa di non razionale, ma piuttosto qualcosa che esprime le profonde intenzioni della stessa ragione, la più profonda intelligenza dell'intelletto, una percezione che pone tutte le altre percezioni al loro giusto posto.

Ovviamente, dal punto di vista del credente, è facile arguire che vi deve essere qualcosa di questo genere, sebbene vi sia una considerevole differenza di opinioni sul modo in cui dovrebbe essere definito. Una volta che accettiamo il cristianesimo come verità, la suprema ed unica verità per quel che concerne la condizione ed il destino dell'uomo, come il disegno ultimo del Creatore sulla creatura ragionevole, ne segue che questa verità, questa intenzione divina è, per così dire, scritta nella natura dell'uomo, che l'intelletto umano è strutturato in modo tale che soltanto il Vangelo è la conoscenza correlativa alla sua *intentio* totale. E' in questa verità che la tensione di verità dell'uomo trova il suo compimento.

Ma qui si manifesta una specie di sfida. Poiché, se il cristianesimo è vero, allora dovrebbe essere possibile dimostrare che

è vero analizzando semplicemente la struttura intellettuale dell'uomo. Se il cristianesimo è in qualche modo insito nell'intelletto umano, allora dovrebbe essere possibile, con uno sforzo di riflessione, decifrarlo. Se vi è un intuito cristiano, allora dovrebbe essere possibile isolare, discernere e descrivere tale intuito. Se si tratta di qualche cosa che tutti gli uomini posseggono, una comune struttura intellettuale, allora dovrebbe essere possibile dimostrare che questo qualcosa è presente in ogni intelligenza normale. E se si cerca di fare ciò, ci si trova di fronte la difficoltà insuperabile che molti uomini di intelligenza apparentemente normale non accettano in effetti il cristianesimo.

Vi sono, naturalmente, molti libri il cui scopo è di esporre prove razionali a favore del cristianesimo: i trattati della Scolastica tradizionale *de vera religione,* per esempio. In essi l'argomento è costruito logicamente, tesi per tesi, sillogismo per sillogismo, e tutte le possibili obiezioni sono esposte e confutate. Il richiamo non è alla fede — ciò sarebbe una *petitio principii* — ma alla ragione, alla facoltà logica. Siccome l'argomentazione di questo genere non è più forte del suo punto più debole, si deve porre grande attenzione al dettaglio dialettico, e talvolta l'argomento diventa estremamente involuto e le distinzioni estremamente sottili. Alla fine si rimane con l'impressione che ciò che realmente conti è una certa abilità dialettica. E sorge la questione: è realmente vero che i cristiani sono più abili nel vedere le distinzioni dei loro oppositori? O non accade, piuttosto, che il cristiano vi apporti la sua fede surrettiziamente?

Questo tipo di difficoltà (o scrupolo) può essere affrontato in varie maniere: rimane sempre però la difficoltà più profonda, la difficoltà che una struttura logica, non importa quanto perfetta, sembri distogliere l'uomo da sé in quanto cercatore di verità, in quanto intimamente interessato alla verità per se stessa; alla verità come illuminazione interiore, come principio di crescita vitale; e questa alienazione sembra aumentare mentre avanza la sua indagine logica.

Non sorprende, pertanto, che alcuni dei più grandi pensatori cristiani abbiano seguito un altro sentiero, un sentiero non meno ragionevole, ma più ampiamente umano, più interiore, più aperto ed elementare. Invece di dirigersi verso l'esterno essi si sono diretti verso l'interno e sono arrivati ad un fermo convincimento della verità del cristianesimo attraverso la scoperta di un senso o istinto intellettuale che trova il suo unico e perfetto oggetto e compimento nel Vangelo di Cristo. Vi sono stati molti di questi pensatori da Agostino a Pascal e oltre. Qui propongo di esaminare la testimonianza di due di questi pensatori: John Henry Newman e Gilbert Keith Chesterton. Spero che questo

esame mi aiuterà a esporre più chiaramente e a tentare una risposta alla questione se esista veramente qualcosa che possiamo chiamare « senso cristiano ».

IL « SENSO ILLATIVO » DI NEWMAN

Newman aveva sessantanove anni quando, nel 1870, pubblicò *An essay in aid of a grammar of assent*. Esso è unico fra i suoi lavori non soltanto perché è un trattato direttamente filosofico ma anche perché fu scritto per il gusto di scriverlo e non in occasione di qualche controversia o qualche impegno pratico. Sebbene fosse già vecchio quando si accinse a scriverlo, ne aveva già steso note e minute preliminari da venti anni. Fu una specie di manifestazione delle ultime volontà, un testamento morale, una dichiarazione da testimone, un'asserzione della verità, o, più esattamente, di un modo particolare di vedere la verità. « Avevo sentito nella mia coscienza per anni », egli scrisse, « che non era bene lasciare il mondo senza scriverlo » (1).

La *Grammar of assent* tratta della certezza e dei motivi della certezza, specialmente in questioni religiose. Il principale argomento del libro è che la certezza prescinde dalle esigenze e dalle garanzie offerte dalla prova logica di tipo sillogistico e rimane, nonostante questo, ragionevole. La logica formale ha la sua legittimità nella combinazione di nozioni, conduce però soltanto a un assenso puramente intellettuale: quando si tratta (come nel caso della religione) di un consenso *reale* che impegna l'intera personalità, la certezza proviene da un'altra fonte, da un altro tipo di operazione dell'intelletto che Newman definisce « senso illativo ».

Il senso illativo è semplicemente il potere naturale della mente di giudicare e concludere (2). Ma Newman è sollecito ad aggiungere che è questo stesso potere « nella sua perfezione », e lo paragona alle percezioni e alle intuizioni del genio. Lo paragona pure alla *epikeia* aristotelica (uno speciale buon senso in materia morale) che, conoscendo e rispettando le regole morali, tiene conto tuttavia delle complessità delle situazioni individuali e della loro singolarità (3). Il punto che egli desidera rilevare —

(1) *Autobiographical writings* p. 273; cfr. *John Henry Newman* di C. S. Dessain, Londra 1966, p. 148.

(2) *Grammar of assent*, Londra 1891, p. 353.

(3) *Epikeia*, che è una specie di giustizia più alta, e *gnomé*, che è una specie di prudenza più alta, formano parte essenziale del sistema etico aristotelico, tanto essenziale quanto lo è il bilanciere delle macchine a motore. Spesso si trascura il fatto che

e che prima di lui lo è stato raramente — è che esiste analogia fra la mente ragionante (la mente in quanto giudicante e concludente) e la mente nelle sue altre operazioni di creazione artistica, giudizio morale, eccetera. Come nelle questioni artistiche vi sono canoni di gusto e norme di tecnica che l'artista di genio trascende; come nelle questioni morali vi sono leggi e regole che devono essere rispettate e obbedite e che tuttavia lasciano alla coscienza individuale la decisione finale, così anche nella questione della certezza vi sono norme di logica che tuttavia lasciano il giudizio finale alla facoltà naturale di giudizio che è il senso illativo; e la sana operazione di questa facoltà, la sua « perfezione », non è questione di esperienza logica o di pura abilità nel dibattito, ma di buon senso, di equilibrio, di amore della verità e di apertura mentale.

Il senso illativo è distinto dal senso morale, e il giudizio del senso illativo è distinto dal giudizio morale: il senso illativo si interessa del nostro assenso alla verità delle convinzioni religiose e di altro tipo nelle quali viviamo; il senso morale e il giudizio morale si interessano delle nostre decisioni sulle azioni, con i progetti pratici, grandi e piccoli, che impegnano le nostre energie. Tuttavia il senso illativo in rapporto alle questioni religiose, come potere di retto giudizio nelle questioni religiose, ha una radice comune con il senso morale. Questa radice comune è la coscienza; per coscienza Newman intende la nostra fondamentale consapevolezza del bene e del male. Ciò che dentro di noi sta alla base di ogni affermazione religiosa è, secondo Newman, il nostro senso di colpa: « la coscienza ci suggerisce molte cose su quel Maestro, che per suo mezzo noi percepiamo; ma l'insegnamento più eminente della coscienza, la sua verità fondamentale e propria, è che egli è il nostro giudice » (4). L'uomo nel suo stato naturale sente una profonda necessità di purificazione, ed è da questa esigenza che derivano i vari riti di espiazione e di sacrificio. Newman crede che questo fattore sia presente in tutte le religioni primitive e sia l'espressione di qualche cosa di universale e di profondamente radicato nella natura umana.

Sarebbe facile fraintendere qui Newman. Egli non pensava

---

san Tommaso segue molto da vicino il suo *philosophus* in ciò; cosicché il suo sistema morale è molto più aperto e duttile di quel che non sia il tomismo nei manuali filosofici e teologici: cfr. O' Donoghue, *Towards a theory of exceptions*, « Irish theological quarterly », 1968, n. 3. E' degno di nota in questo contesto il fatto che Newman dichiara che Aristotele fu il suo « maestro » di filosofia e che vi è, pertanto, molto più in comune fra Newman e san Tommaso di quanto generalmente si ammetta: entrambi furono, in effetti, aristotelici cristiani. Tuttavia, non si dimentichi che, se si può dire che Newman ebbe un secondo « maestro » in filosofia, quel maestro fu John Locke.

(4) *Grammar of assent*, p. 390.

primariamente né a un Dio vendicatore e neppure al conflitto fra corpo e anima, sebbene possa essere arguito che entrambi questi elementi, specialmente il primo, fossero presenti nel suo pensiero e nel suo atteggiamento come fattori o elementi minori. Egli pensava piuttosto a qualcosa nella linea del concetto del sacro di Rudolf Otto, cioè a una categoria fondamentale, a una struttura dello spirito: il senso dell'*arcanum*, del *mysterium tremendum*. La colpa in questione è una colpa relativa, relativa a un Dio tutto santo, che è « santità, verità e amore ». La sua argomentazione è che la coscienza in ogni uomo, nel suo stato naturale, afferma tale Essere, è che ogni religione naturale è radicata in questa asserzione, ed è che la religione soprannaturale è una continuazione di questa asserzione e offre l'unica completa realizzazione delle sue esigenze e aspirazioni. Non ogni e qualsiasi religione soprannaturale, comunque. Newman non nega valori positivi in tutte le grandi religioni, ma sostiene che soltanto il cristianesimo contiene una risposta piena, interamente adeguata a tutto ciò che è scritto nella natura religiosa dell'uomo: espiazione, sacrificio, riconciliazione, pienezza di vita; tutto questo la mediazione di Cristo compie e promette. « La religione naturale è basata sul senso del peccato; riconosce il male, ma non ne sa trovare il rimedio perché rifugge dal cercarlo. Quel rimedio, sia per colpa sia per impotenza morale, viene trovato nella dottrina centrale della rivelazione, la mediazione di Cristo » (5).

Il cristianesimo risponde a tale esigenza e (nella forma cattolica) risponde in modo perfetto; nessun'altra religione vi risponde così. Possiamo dire allora, sebbene Newman non usi questa terminologia, che vi è nell'uomo un senso cristiano, profondo, ineliminabile, costante, comune a tutti gli uomini, che trova il suo unico oggetto appropriato nel cristianesimo.

Ma questa non è la prova di Newman del cristianesimo; è piuttosto la cornice e lo sfondo di questa prova. L'uomo che riconosce intimamente e personalmente in rapporto alle sue esigenze e alle sue aspirazioni; non è da quel riconoscimento convinto della sua verità ma è propriamente aperto e recettivo al complesso di considerazioni che servono a costruire questa prova. Egli si trova in una posizione in cui il senso illativo (il potere naturale di retto giudizio) è in grado di operare liberamente e persuasivamente. Ed è in tale contesto che Newman espone in modo chiaro e convincente gli argomenti storici per la verità del cristianesimo: la singolare storia del popolo ebraico, la promessa messianica e il suo compimento in Cristo, la diffusione del cristianesimo contro tutte le difficoltà, la testimonianza dei

(5) *Grammar of assent*, p. 487.

martiri, l'influenza civilizzante e spiritualizzante della Chiesa nei secoli. Da ogni parte le evidenze vengono accumulate per ottenere un convincimento sicuro; non del tipo di evidenza che può essere raggiunta con il sillogismo e l'entimema, ma il tipo di evidenza che si fonda sul senso illativo e da esso soltanto può essere misurata e considerata in modo tale da manifestare la sua piena forza e qualità. E, nuovamente, questo istinto naturale opera rettamente e propriamente nelle questioni religiose soltanto quando è radicato in un profondo senso religioso. Fu in quanto mancava di questo senso religioso che Gibbon, il grande storico del cristianesimo dell'impero romano, non fu in grado di dare una giusta valutazione della tendenza e del significato di quei fatti e fonti storiche che per altro verso conosceva così bene.

Gibbon non fu soltanto privo di un senso religioso del tipo inteso da Newman, ma, al contrario, aveva inclinazioni antireligiose. Oggi si ammette comunemente che questa inclinazione lo portò talvolta a fraintendere e distorcere i fatti che stava trattando. Si può però obiettare che anche Newman aveva inclinazioni anche se di segno contrario: e che proprio ad esse faceva appello, anche se di per sé l'inclinazione religiosa non è meno nemica dell'obiettività di quanto lo sia l'inclinazione antireligiosa. Nel fare della certezza una questione personale, raggiunta attraverso un'operazione privata, incomunicabile, del senso illativo Newman non canonizza forse, semplicemente, un pregiudizio, e non sostituisce con la soggettività quella obiettività che la verità richiede? Vi è in effetti molto nel metodo di affermazione di Newman che dà sostanza all'accusa di soggettivismo. Egli mostrò poca simpatia per il mondo freddo e impersonale dell'astrazione logica; egli intese l'asserzione come una questione vitale e personale, e non esitò a dire che in questioni filosofiche e teologiche « l'egoismo è la vera virtù ». In queste questioni « ciascuno di noi può parlare soltanto per se stesso, e per se stesso ha il diritto di parlare » (6). E fu in sé che egli trovò quel senso morale e religioso, quel riconoscimento di un Giudice

(6) *Grammar of assent*, p. 384. Circa la posizione di Newman come filosofo, l'equilibrato libro di padre Walgrave, *Newman the theologian* (Londra 1960), può essere consultato con profitto. Termini come « soggettivismo », « nominalismo », « psicologismo », eccetera, devono comunque applicarsi a Newman con estrema cautela; essi fanno parte di un mondo di sottigliezze dialettiche e di « virtuosismo » a cui il suo pensiero non apparteneva anche se era molto lontano dal disprezzarli. Egli dà importanza a questo principio di « egoismo », dicendo che esso era « abitualmente » nei suoi pensieri quando meditava su questioni filosofiche. Si preoccupava di portare testimonianze alla verità (oggettiva) come essa *gli* si presentava e sconfessò ogni intenzione di « parlare per altri » o « porre le basi di una legge », convinto però che ciò che lo soddisfaceva « probabilmente soddisfaceva altri... poiché vi è solo una verità » (p. 385). Faceva appello alla ragione e al giudizio della gente e non all'emozione, ma credeva che fosse il linguaggio della testimonianza personale e non quello di una dialettica cogente a generare il vero consenso nel lettore.

supremo, padrone e amico, che apriva la strada all'accettazione delle evidenze per la verità del cristianesimo. Altri potrebbero vedere queste questioni differentemente, e non potrebbero riuscire ad essere convinti da quel complesso di considerazioni che nel suo caso personale produssero una convinzione assoluta. La sua convinzione fu cosa propria, governò le sue decisioni e la sua vita. Il suo dovere fu di testimoniare la verità come egli la vedeva. Altri avrebbero potuto condividere le sue visioni, riconoscere la voce della sua coscienza come la voce delle loro stesse coscienze; egli sperava che potesse essere così, e confidava che avrebbe potuto essere così per parecchi. Ma non ebbe alcun desiderio di intrappolarli in un accordo puramente nozionistico per mezzo di abili sillogismi.

Si deve notare che Newman non dichiarò che Gibbon avesse semplicemente torto, fosse illogico o pertinace nel rifiutare di ammettere la forza delle considerazioni in favore della verità del cristianesimo; ciò che egli dichiarò fu che Gibbon « necessitava della formazione dovuta per un tale esercizio mentale » (7). Newman è pronto ad ammettere l'immensa erudizione di Gibbon, come è pronto ad ammettere il genio filosofico e la sottigliezza dialettica di Hume. Ma rifiuta di essere sconcertato o mortificato nelle sue convinzioni personali sia dall'erudizione che dalla sottigliezza filosofica. Ma neppure vuole ripiegare sulla cieca fede o su di un tradizionalismo gretto. La fede ha il posto che le compete e la parola di Dio ha la sua autorità unica, ma tutto ciò è oltre e al di fuori del campo della *Grammar of assent* che tratta dei *preambula fidei,* i preliminari razionali della fede. Il suo appello è alla ragione, a ciò che l'intelligenza umana può sapere con certezza; la sua tesi è che la ragione, quando è radicata in un forte senso religioso, può pervenire ad una convinzione ferma e sicura della verità del cristianesimo. Non è lo storico né il filosofo a trovarsi nella posizione che consente il retto giudizio in questioni religiose, bensì l'uomo religioso. E' questi che ne ha l'istinto, l'attitudine, ciò che corrisponde al genio nella letteratura e nelle arti, ed è in virtù di ciò che il senso illativo naturale giudica rettamente laddove uomini di grande potere intellettuale e con un ammirevole bagaglio di cultura possono sbagliare.

Newman non negò neanche un momento che il cristianesimo poteva affrontare i Gibbon e gli Hume sul loro stesso terreno, che vi erano cristiani che potevano entrare in lizza contro questi giganti ed avere la meglio, e fu forse consapevole del fatto che avendo tempo e l'addestramento necessario avrebbe potuto fare ciò egli stesso. Ma fu consapevole del fatto che questo genere

(7) *Grammar of assent,* p. 463.

di controversia non ha fine (e cita alcuni dibattiti eruditi del suo tempo a prova di ciò, compreso uno, riguardante la storia romana dei primi anni, al quale partecipò suo fratello, agnostico, Francis Newman). Ciò che vide e sentì con intensa partecipazione, è che il semplice credente non è dotato per ciò, e non è qualificato per decidere della validità degli argomenti di dotti agguerriti, è del tutto incapace di seguire il filo di questo genere di dibattito. E fu a causa di questa sua simpatia e del desiderio di aiutare il comune credente così vessato e « bistrattato » — sono parole sue — da infedeli intelligenti e dotti, che arrivò a scrivere la *Grammar of assent*. Egli poté fondare l'intera sua posizione sul senso religioso nell'uomo proprio perché scriveva per uomini dotati di questo senso religioso, e soltanto per loro. Coloro che dichiaravano di non trovare in se stessi nulla di questo senso religioso avrebbero dovuto cercare altrove l'illuminazione. Egli non scriveva per loro, sebbene fosse molto lontano dal negare tanto la loro esigenza quanto il fatto che il cristianesimo poteva essere presentato in modo da essere reso accettabile a loro. Però questo non fu il còmpito che si era prefisso, né si sentì competente per assumerlo.

Grammar of assent fu dato alle stampe per giustificare l'affermazione religiosa della gente semplice, istruita e non istruita, ma, naturalmente, fu rivolto soltanto a quella istruita. Non lo specialista, il filosofo o il teologo, ma il non specialista istruito; a questa persona, a questo gruppo, Newman si rivolse in primo luogo. Non che lo specialista fosse escluso, in quanto la questione del fondamento dell'affermazione religiosa della gente comune è in se stessa una questione filosofica e teologica. Ma fu l'istruito non specialista che Newman ebbe in mente in primo luogo. Queste erano le persone che continuavano ad essere turbate e tormentate dal razionalismo in ascesa per tutto il diciannovesimo secolo. Inoltre, Newman aveva poca simpatia per la Scolastica apparsa dopo il concilio di Trento (la sua mente venne formata dai padri della Chiesa e fu lo studio di loro che lo condusse verso il cattolicesimo) e sentì che il suo libro non sarebbe stato molto compreso o apprezzato da specialisti formati in quella tradizione. E, in effetti, quando *Grammar of assent* apparve, fu tra i fedeli comuni che trovò il pubblico più disposto all'applauso. Parlando di come il libro fu ricevuto, Meriol Trevor scrive: « Esso ebbe, e ha, un vasto richiamo, ma incontrò molte critiche da parte di teologi e di filosofi, che cercarono di adattarlo nella tradizionale cornice scolastica » (8).

---

(8) *Newman, vol. 2: Light in winter*, New York 1963, p. 487.

E' discutibile, comunque, se esso corrispose alle speranze e alle intenzioni di Newman per quanto riguarda il grosso pubblico di lettori e l'invito alla lettura. Non divenne mai un libro popolare nel senso in cui lo divenne l'*Apologia*, o nel senso in cui lo sarebbe diventato il libro che esamineremo fra breve, l'*Orthodoxy* di Chesterton. Il titolo non fu di aiuto, in quanto la gente si aspetta che una « grammatica » sia arida e piena di termini tecnici, e questa impressione sembra giustificata dalle pagine in apertura che sono dedicate ad una presentazione piuttosto schematica dei modi di sostenere le posizioni. Poi, nelle edizioni successive, dopo il 1882, il libro conclude con una nota « sul castigo dei cattivi che non ha fine », che non solo tratta delle più difficili dottrine cristiane ma è colma di termini tecnici teologici. Newman doveva rispondere all'accusa di sostenere un'opinione eccessivamente benigna del castigo eterno nell'unico riferimento ad esso che aveva svolto nella *Grammar*. L'elenco dei titoli dei capitoli non è allettante per il lettore comune. Con tutto il suo amore del concreto e del particolare, Newman non sembra avere compreso che le persone sono quanto mai respinte da titoli astratti.

Ma penso che la ragione principale per cui *Grammar of assent* non abbia raggiunto quel vasto pubblico cristiano, che il suo proposito comportava e che la sua alta qualità sembrava assicurare, è che il suo concetto centrale viene verbalmente indicato in modo non appropriato. Mi riferisco naturalmente al « senso illativo ». La lingua inglese ha uno spirito e un « genio » propri, una sua gamma di possibilità, una sua tradizione; da ciò dipende un certo conservatorismo di terminologia che facilmente ammette nuovi usi di parole correnti ma esclude la formazione di neologismi ai quali, per esempio, si presta così facilmente la lingua francese; ed esclude specialmente i neologismi in filosofia. Così l'« élan vital » di Bergson riesce molto bene in francese, ed è accettato in tutte le lingue, mentre l'equivalente in inglese, « vital impetus », ha avuto poco successo o niente affatto. In tempi più recenti i termini « pour-soi » e « en-soi » si sono affermati, e così pure il loro equivalente tedesco, ma non vi è stato alcun soddisfacente equivalente in inglese. In effetti, termini e frasi degli esistenzialisti hanno trovato a mala pena un soddisfacente equivalente in inglese; tale è, in parte, la ragione per cui questo movimento, che ha avuto molti influssi in Europa, ha avuto poca o nessuna influenza in Inghilterra. D'altra parte, il termine « point-Omega » di Teilhard è venuto ad essere generalmente accettato, ma ciò in quanto si tratta di estendere il significato di un termine già esistente. Così, pure, Bernard Lonergan è riuscito a fare accettare il termine « insight » in un nuovo e particolare significato. La distinzione di Newman fra consenso reale

e formale appartiene alla stessa categoria: essa dà un significato speciale a termini già in uso generale; e, in effetti, questa terminologia, come viene usata nella *Grammar of assent*, è passata nell'uso corrente. Al contrario, l'aggettivo « illativo », sebbene non inventato da Newman, è scarsamente usato, e la gran maggioranza dei lettori lo incontrano per la prima volta quando lo leggono nella *Grammar of assent*. Il lettore di cultura media, per il quale Newman scrisse, applichérà facilmente termini come « senso morale » e « senso religioso » alla sua esperienza, e non avrà alcuna difficoltà a dire « il mio senso morale afferma » oppure « il mio senso religioso afferma », ma troverà molto difficile dire « il mio senso illativo afferma ». Il termine rimane irreale e astratto, e questa è certo l'ultima cosa che Newman desiderava.

Esiste un termine più comprensibile? Newman stesso parla di inferenza naturale e di giudizio naturale, e mi pare che l'uno o l'altro di questi termini sia preferibile. Il senso illativo, come lo concepì Newman, è semplicemente il potere naturale della mente di pervenire ad un giudizio vero sulla base del collegamento di osservazioni e esperienze diverse. Egli parla di *probabilità* messe insieme, ma non penso che la parola « probabilità » sia qui propriamente usata. Egli non pensa tanto a probabilità che formano la certezza, quanto alle osservazioni che si combinano insieme per formare un modello che si impone alla mente come verità irrefutabile. Il riconoscimento dei modelli veri è oggetto di un retto giudizio, e la facoltà in questione — o, in terminologia scolastica, l'*habitus* — può essere chiamata potere naturale di giudicare. E penso che questa facoltà di giudizio naturale quando è messa in rapporto a questioni religiose può essere chiamata giudizio cristiano o senso cristiano, essendo semplicemente una estensione e un affinamento del senso religioso.

Finalmente, si può obiettare che Newman nacque in una famiglia cristiana e in un ambiente cristiano, che incominciò presto a pensare in termini cristiani e che continuò a pensare così, e che quindi non fece che seguire i suoi preconcetti e pregiudizi quando considerò il cristianesimo come il compimento perfetto delle esigenze del suo senso religioso. Egli risentì questo appunto. Infatti scrive: « si può dire che io, educato al cristianesimo, giudico di lui secondo i suoi stessi princìpi » (9).

Cercò di rispondere a questa obiezione dichiarando che ricavava l'idea di ciò che la vera religione avrebbe dovuto essere da un esame delle religioni presenti nel mondo, e che, inoltre, solo

(9) *Grammar of assent*, p. 430.

il cristianesimo aveva un messaggio rivolto a tutta l'umanità. Ambedue le risposte sono contestabili e forse la migliore difesa di Newman consiste nella appassionata sincerità che si coglie nella sua vita e nei suoi scritti, nella sua evidente prontezza a seguire la verità dovunque essa volesse condurlo. Ma l'obiezione conserva tuttavia una certa forza psicologica. Si può ancora chiedere: apparirebbe il cristianesimo parimenti giusto e inevitabile visto dall'esterno? Potrebbe un uomo, dotato di un forte senso religioso e di una limpida e robusta facoltà naturale di giudicare e di argomentare (usando la terminologia di Newman, di senso illativo innato), e che tuttavia sappia poco o niente del cristianesimo, oppure che sia stato fin dai primi anni guidato a disprezzarlo e a rifiutarlo; potrebbe un tale uomo scoprire in sé e seguire fino alla fine il sentiero che Newman scoprì e descrisse dal punto di osservazione privilegiato che è la meta stessa del cammino? La risposta, naturalmente, è che altri uomini hanno fatto così ed hanno dato testimonianza di tale fatto. E' la testimonianza di uno di questi uomini, dotato in ogni senso, ma rimarchevole specialmente dal punto di vista di una verifica della teoria di Newman, che passeremo adesso ad esaminare.

CHESTERTON: DALL'AGNOSTICISMO ALLA RAGIONE CRISTIANA

Gilbert Keit Chesterton (1874-1936) di professione era giornalista. Fu pure poeta, saggista, biografo, critico letterario, e forse raggiunse il suo pubblico più vasto con i racconti polizieschi di « padre Brown ». Egli condivise con George Bernard Shaw — suo amico di vecchia data e avversario nelle controversie — il privilegio di essere il più grande « personaggio » letterario di un'epoca ricca di personaggi. Fu chiamato « il filosofo che ride » e « il maestro del paradosso »: i suoi scritti abbondano di epigrammi arguti. In arguzia è superato soltanto da Wilde e Shaw, ma è più « saggio », molto più filosofo di entrambi. Però come Wilde e Shaw — e forse di più — tende a cadere vittima dell'esuberanza della sua stessa arguzia e a divenire faceto in modo persino fastidioso. Ciò non è niente più di un leggero difetto di stile, come la passione di san Tommaso per l'etimologia, ma ha creato l'impressione che Chesterton non sia un pensatore serio. Accade talvolta che uno scrittore con un messaggio serio ed importante venga celebrato durante la sua vita per certe qualità superficiali, e trascurato dopo la sua morte poiché queste stesse qualità non sono più di moda. Chesterton ha rilevato ciò per altri scrittori, ma questo è stato in effetti anche il suo destino. Tuttavia ha pure

fatto notare che dopo un certo tempo le qualità più profonde, se vi sono, vengono ad essere apprezzate. E, infatti, dopo più di venti anni di dimenticanza, vi sono oggi segni che i libri di Chesterton vengono di nuovo letti. Se questo interesse continuerà, penso che sarà soltanto questione di tempo il fatto che egli venga ad essere riconosciuto come uno dei più grandi pensatori cristiani (10).

Chesterton fu uno scrittore molto fecondo, pubblicò due o tre libri all'anno durante un periodo di trentacinque anni di attività, e molti di questi furono, in parte o interamente, in difesa del cristianesimo. Ma un libro risalta come la piena affermazione *ex professo* della sua fede cristiana e della linea di pensiero attraverso cui fu condotto a questa fede: *Orthodoxy,* pubblicato nel 1908 nel fulgore della sua maturità. In realtà, è un libro molto esuberante, pieno di vivacità concettuali e verbali che sono talvolta soltanto fuochi d'artificio, ma più spesso illuminazioni nel profondo. E' il libro di un brillante giornalista secondo lo stile del suo tempo, un libro molto diverso nel tono e nel contesto dalla *Grammar of assent.* Non vi è la minima indicazione che Chesterton fosse influenzato dal libro di Newman, o che l'avesse mai letto (l'influenza di Newman stava allora subendo la consueta eclissi postuma). Tuttavia, se si passa attraverso la superficie dell'epigramma, del frizzo e del paradosso, e si esamina la struttura fondamentale e la linea di pensiero di *Orthodoxy* si trova che i due libri sono considerevolmente simili e che, in effetti, Chesterton provenendo, come fece, dall'agnosticismo al cristianesimo seguì lo stesso sentiero di Newman nel rintracciare nella sorgente della ragione un'asserzione che non mise mai in discussione. Se tuttavia il corso principale è lo stesso, le diramazioni sono differenti, ed entrambi gli scrittori hanno voluto esplorare le diramazioni che li affascinavano, pur non perdendo mai di vista la direzione principale e il suo termine. In altre parole: vi è un considerevole accordo quanto alle linee del quadro e una diversità parimenti notevole per quanto riguarda il colore e la luce: due ritratti differenti della stessa figura: Cristo il salvatore.

Newman inizia con un attacco alla logica puramente formale: così anche Chesterton. Secondo la visione di Newman, la logica formale, di per sé valida, conduce ad asserzioni puramente for-

(10) Chesterton è, naturalmente, un pensatore alla maniera della *philosophie-sagesse* piuttosto che di quella della *philosophie-science,* per usare la distinzione di van Steenberghen: un « saggio » piuttosto che un filosofo. Ma le sue più autentiche intuizioni sono davvero profonde, ed hanno una tale coerenza che è ben possibile il formarsi in avvenire di un grande sistema filosofico di ispirazione chestertoniana.

mali e non impegna l'assenso personale degli uomini. Chesterton argomentò che un sistema di logica rigido e completo conduce alla pazzia, e, di converso, che il pazzo è l'uomo completamente logico, il solo con un sistema di pensiero che sia perfettamente consistente e coerente. Dentro questo sistema il pazzo è inespugnabile; nessun ragionamento può farlo deviare; egli conosce il suo terreno perfettamente ed ha la meglio in ogni giostra logica. Ciò che egli non vede è che il suo mondo è troppo angusto; e non vi è alcun esercizio di logica che possa fargli vedere ciò. Come teoria o spiegazione delle malattie mentali in generale ciò è naturalmente del tutto inadeguato: vi sono molti pazzi che sono del tutto illogici e che guadagnerebbero molto qualora sentissero la necessità della consistenza logica. Ma il punto centrale di Chesterton è che vi sono tanti tipi di filosofia che sono perfettamente logici fintanto che si rimane dentro un certo angusto raggio di visione (il materialismo e il determinismo, per esempio). E, naturalmente, la logica in se stessa non è garanzia sufficiente della verità, come è chiaro dal fatto che vi sono alcuni pazzi che sono perfettamente logici entro il raggio di una visione della realtà che è allo stesso tempo ristretta, intensa ed estranea dalla comune esperienza umana. La ragione, nel senso di ragione logica, è cosa buona, anzi è essenziale per l'uomo; ma la ragione separata dall'intuito (nel senso di apertura della mente al reale) conduce a filosofie folli e può anche condurre alla pazzia. « Quel pericolo di morbosità che è nell'uomo deriva piuttosto dalla sua ragione che dalla sua immaginazione » (11).

Chesterton non rigettò la ragione più di quanto la rigettasse Newman ed ebbe cura di dissociarsi da ogni posizione che volesse mettere la cieca volontà e l'istinto al di sopra della ragione. Ciò che egli attacca è l'esercizio della ragione quando è separato dalle esigenze fondamentali, dalle intuizioni dell'uomo e dal suo senso morale. E scopre che tutti i fondamentali comuni valori umani ricevono una vivida ed aderente espressione nel mondo infantile delle fiabe, in ciò che egli definisce l'« etica della terra degli elfi ». Vi è un senso in cui è vero dire che Chesterton non divenne mai adulto. Egli è un notevole esempio del genio che rimane bambino. Ciò implica dei limiti, sebbene, in effetti, il « temperamento » infantile non sia uno di questi; implica però anche un profondo riconoscimento « esistenziale » dei fondamentali valori naturali e delle intuizioni fondamentali, una visione derivata da quella originaria « luce maestra » di tutto il nostro vedere, che Wordsworth attribuisce al « celestiale mondo dell'in-

(11) *Orthodoxy*, 6.a ediz., Londra 1929, p. 54.

fanzia » (12). Per Chesterton il mondo delle fiabe e il folklore infantile sono un mondo sano, non solo in quanto virtù e vizio sono visti nel loro vero colore, ma in quanto si vede il mondo come una cosa meravigliosa e perfino magica, anche se soggetta a regole e condizioni che devono essere rispettate affinché i suoi doni siano felicemente posseduti. Una vera visione del mondo conserva questo senso di stupore davanti alla magia della creazione, e con esso il riconoscimento che certe condizioni devono essere accettate se si vuole godere il creato come un dono. « Le sole parole che mai mi soddisfecero nel descrivere la natura sono le parole usate nei libri di fiabe, "malia", "fascino", "incantesimo". Esse esprimono l'arbitrarietà del fatto e il suo mistero. Non siamo in grado di spiegare perché un uovo debba diventare un pulcino, non più di quanto si sappia spiegare perché un orso debba diventare un principe azzurro. Un albero dona frutti poiché è un albero magico. L'acqua scorre in discesa perché stregata... (ma) nel raccolto fiabesco una felicità incomprensibile dipende da una condizione incomprensibile. Una scatola viene aperta, e ne scappano fuori tutti i mali. Una parola è dimenticata, e intere città periscono. Una lampada è accesa, e l'amore vola via. Un fiore è raccolto, e vite umane sono rapite. Una mela viene mangiata, e la speranza di Dio se ne va » (13).

Chesterton, naturalmente, non negò né discusse le « leggi di natura », ma per lui esse non sono nemmeno il principio della spiegazione del mistero del mondo; esse ci dicono *come* le cose avvengono, non *perché*. E combatté per tutta la vita contro la pretesa, esplicita o implicita, della scienza di avere ridotto il mondo a sua discrezione. Secondo la sua opinione, questo genere di atteggiamento distrugge il rapporto fondamentale dell'uomo con la creazione, che è un rapporto di meraviglia e di ammirazione. La visione del fanciullo che si stupisce innanzi a tutto è più autenticamente umana che la visione dello scienziato che conosce tutto.

Questa visione del mondo in quanto meraviglioso e « magico » porta alla gratitudine, al ringraziamento. Abbiamo visto che per Newman il senso religioso è in primo luogo un senso di

(12) Nella sua *Ode on intimations of immortality* Wordsworth parla di: « .... those first affections, / Those shadowy recollections, / Which, be they what they may, / Are yet the fountain light of all our day, / Are yet a master light of all our seeing... ».

Queste linee esprimono con considerevole accuratezza la visione di Chesterton della infanzia, dalla quale dipende l'intera argomentazione di *Orthodoxy*. Nei primi versi, Wordsworth definisce il fanciullo « il miglior filosofo » e si rivolge a lui come: « Profeta potente! Benedetto veggente! ». Questo linguaggio è stato frequentemente criticato come stravagante, ma in effetti esso esprime del tutto adeguatamente ciò che intende il poeta.

(13) *Orthodoxy*, pp. 92-98.

colpa; per Chesterton esso è in primo luogo un senso di gratitudine. Egli ha un profondo senso dell'esistenza — per la propria esistenza, l'esistenza degli altri, l'esistenza della natura — come di un dono, qualcosa per cui qualcuno deve essere ringraziato. Chesterton non si interessò mai delle prove usuali dell'esistenza di Dio, come causa prima, architetto, essere in sé, eccetera. La sua giustificazione all'esistenza di Dio non fu nel binomio *io-esso* ma nel binomio *io-tu* — anzi egli scoprì da solo e del tutto indipendentemente alcune delle più profonde intuizioni di Martin Buber e dei filosofi contemporanei dell'*io-tu*. Dio era il *tu* al quale si diceva « grazie » per quello che egli chiama, in una tipica frase, « il dono natalizio della nascita ». Vedere l'esistenza come un dono, e non come una maledizione e un puro fatto accidentale, fu per Chesterton l'opzione fondamentale e la radice di ogni salute e bontà.

La comprensione di Chesterton del senso religioso sembra essere, allora, a prima vista, quasi l'antitesi del pensiero di Newman. Ma, in effetti, i due schemi coincidono. Poiché il senso di colpa di Newman è un riconoscimento della risposta imperfetta, inadeguata e talvolta malvagia, dell'uomo verso il Datore infinitamente buono di tutti i beni; è un senso di ingratitudine. Ciò viene rilevato dal suo accento sul *sacrificio* come atto specifico e risposta dell'*homo religiosus*. E, da parte sua, Chesterton vede l'esistenza ed ogni altro dono divino come vincolati da qualche condizione limitante, espressione dell'obbedienza con cui l'uomo esprime il riconoscimento del fatto che il dono *è* un dono. Vede, inoltre, che l'uomo si trova nella posizione di chi ha violato questa condizione (come Pandora nel mito, come Adamo ed Eva dopo la caduta). Egli trova il segno del peccato originale inciso nel profondo della coscienza religiosa dell'uomo. Il suo ottimismo non è l'ottimismo sulla bontà dell'uomo alla maniera di Rousseau, è l'ottimismo della bontà di Dio e della bontà della sua creazione. Esso è basato non sull'innocenza dell'uomo ma sulla disposizione di Dio a perdonare; egli definisce il santo semplicemente come « l'uomo che sa di essere un peccatore ».

Il capitolo più celebrato nella *Orthodoxy* è quello intitolato « I paradossi del cristianesimo ». Molti l'hanno trovato brillante e convincente, molti altri lo hanno trovato specioso e artificioso. Il punto centrale del capitolo, in effetti, era già stato trattato da Nicola Cusano, in un contesto più universale, parlando della « coincidenza degli opposti ». Chesterton trova che se si esaminano globalmente i principali argomenti contro il cristianesimo si scopre che esso è accusato di colpe e manchevolezze di carattere opposto: di essere troppo rilassato e troppo ascetico, di

piacere soltanto alle donne e di essere antifemminista, di essere troppo ottimista e di essere troppo pessimista, e così via. Chesterton osserva che queste critiche sono semplicemente l'espressione del contrasto di posizioni estreme, mentre l'ortodossia cristiana si manifesta come un equilibrio, frequentemente come un tipo di equilibrio miracoloso: l'equilibrio di un uomo su un filo sospeso nel vuoto o di una nave navigante in acque pericolose. Da qui l'insistenza quasi pedante del cristianesimo sulla precisa formula del dogma. Questo equilibrio dell'ortodossia non viene ottenuto estenuando un mezzo come la ragione aristotelica, mescolando nero e bianco per produrre un grigio uniforme, ma piuttosto con una audace affermazione di entrambi i lati dell'opposizione. Le formule dogmatiche hanno precisamente lo scopo di ristabilire questo equilibrio degli opposti ogni qualvolta esso è messo in pericolo dall'estremismo di coloro che vedono chiaramente una certa verità e sono ciechi alla verità opposta che la bilancia. « Sarebbe facile cadere in una di quelle trappole aperte dall'errore e dall'esagerazione che moda dopo moda e setta dopo setta seminano il cammino storico del cristianesimo. E' sempre facile cadere; vi sono infiniti angoli per cadere, soltanto uno per stare in piedi ». E finisce il capitolo con un tipico sfoggio oratorio: « Nella mia visione il carro celeste vola rombando lungo le epoche, le aride eresie distese e prostrate, la vivida verità vacillante ma eretta » (14).

Deve ricordarsi che Chesterton, come Newman, non espose una linea di pensiero per dare un appoggio razionale ad una fede già creduta, ma descrisse piuttosto il procedimento attraverso il quale, lentamente e con esitazione, scoprì il suo cammino personale dalla miscredenza — o piuttosto dalla non credenza –

(14) *Orthodoxy*, p. 185. Questo brano, probabilmente, deve il suo tono piuttosto sprezzante a H. Belloc (l'altra metà di ciò che Shaw chiamò il « Chesterbelloc »), che ebbe soprattutto attitudini di polemista e credette nel « martellare gli eretici ». Per una valutazione contraria dell'influenza della polemica alla « Chesterbelloc », si veda *The english catholics* di Bernard Bergonzi in « Horizon », gennaio 1965. Il Bergonzi accusava il « Chesterbelloc », e specialmente la sua metà « bellochista », di propagandare un'insana intolleranza cattolica e « un concetto della Chiesa interamente esteriore ». E' vero che Chesterton non criticò mai il cristianesimo o il cattolicesimo dal di dentro (come fece Newman con lealtà completa, senza paura e con tenacia) però non fu per niente inconsapevole delle sue « macchie e crepe », e fu capace di dire: « Il cristianesimo non ha fallito; semplicemente non ha mai tentato ». Forse non fu molto fortunato nel subire in modo considerevole l'influenza di uomini come Belloc e padre Vincent McNabb, l'uno un genio e l'altro un santo, ma entrambi pieni di pregiudizi radicati. Ma deve essere ricordato che mantenne l'amicizia di uomini come Shaw e H.G. Wells per tutta la vita e che sempre rispettò la loro sincerità e il loro diritto di avere opinioni opposte alle sue; ebbe poi il più delicato e profondo rispetto per la fede anglicana di sua moglie. L'evidente ristrettezza ed intransigenza del suo scritto sono dovute in gran parte al fatto che egli veramente godeva nella polemica, che, peraltro, conduceva con il massimo buonumore; era un uomo incapace di ogni amarezza settaria.

alla fede. Il suo ambiente familiare fu unitario e vagamente liberale; egli ci racconta di essere stato pagano all'età di dodici anni e agnostico completo all'età di sedici, e che tutto ciò che aveva udito della teologia cristiana l'aveva allontanato da essa. La strada che decise di percorrere ricercando, in modo interamente personale, la verità, gli sembrò nuova, strana e originale; ed egli fu immensamente sorpreso di scoprire che lo portava alla fine verso l'ortodossia cristiana. Egli si paragona a un nocchiero che si apre una strana rotta in acque straniere e che alla fine approda in quella che immagina essere un'« isola sconosciuta dei mari del sud » e si accorge che l'isola che ha scoperto è l'Inghilterra.

Newman non ebbe da fare questo genere di viaggio, almeno non per trovare il cristianesimo. La sua scoperta del cattolicesimo è un'altra questione, ed è al di là dello scopo del presente studio, sebbene si possa notare che il suo viaggio alla ricerca del puro cristianesimo tramite i padri della Chiesa ebbe una conclusione analogamente paradossale. Ma, in relazione al cristianesimo, l'intera argomentazione della *Grammar of assent* è che l'uomo posseduto da un sano senso religioso, usando il veicolo del senso illativo, troverà la sua strada verso la fede cristiana: proprio come Chesterton. E, infatti, la descrizione che Chesterton fa del veicolo che lo guidò collima quasi alla lettera con la descrizione che fa Newman del funzionamento del senso illativo. « L'evidenza (per il cristianesimo) nel mio caso », scrive Chesterton, « non è realmente in questa o in quella dimostrazione esposta; essa si trova in una considerevole abbondanza di fatti piccoli, ma convergenti verso il medesimo punto ». E, senza adoperare tale termine, continua a spiegare come sia soprattutto la *convergenza* dei fatti a produrre il convincimento. « Voglio dire che un uomo può anche essere meno convinto di una filosofia dalla lettura di quattro libri che da un libro solo, da una sola battaglia, da un solo paesaggio e da un solo vecchio amico. Proprio perché tali cose sono di tipo differente, aumenta l'importanza del fatto che tutte indichino una sola conclusione ». Come Newman, Chesterton afferma che è dall'insieme e dalla convergenza di fatti e osservazioni diverse che la gente arriva alla certezza, che anzi questo è il naturale modo in cui operano il giudizio e l'illazione umana. E' vero che Chesterton non affronta direttamente il problema epistemologico come Newman, ma è ancor più rimarchevole che la medesima teoria emerga come risultato del metodo che egli praticamente seguì, sentendosi perfettamente sicuro nel farlo. La sua esperienza di libero cercatore della verità senza pregiudizi offre, quindi, una notevole verifica pratica della solidità dell'analisi di Newman.

Abbiamo visto che Newman ebbe da fronteggiare la difficoltà che uno storico bene informato come Gibbon non fosse rimasto persuaso dalle prove cristiane, e spiega ciò col fatto che Gibbon manca completamente di senso religioso. Newman si rivolge soltanto a coloro che sono consapevoli di possedere un senso religioso; egli non ha niente da dire a coloro che, come Gibbon, sono privi di questo senso, o lo considerano mera illusione.

Chesterton assume una linea molto più forte. Egli sostiene che l'agnostico abitualmente e maliziosamente misconosce e distorce i fatti che riguardano il cristianesimo. Egli sottolinea che proprio quello stesso insieme di fatti convergenti che allontanano l'agnostico dal cristianesimo condussero invece lui verso la fede. Perché in ogni singolo caso egli trovò che l'agnostico aveva torto riguardo ai fatti: e trovò che ciò accade particolarmente nel caso dei miracoli. L'agnostico non esamina l'evidenza a favore o contro i miracoli. Egli semplicemente presume a priori che i miracoli non possono avvenire. E questa supposizione è semplicemente una petizione di principio. In altre parole, se il giudizio naturale porta il cristiano ad una sola conclusione ed il giudizio naturale dell'agnostico porta quest'ultimo alla conclusione opposta, ciò non è semplicemente dovuto al fatto che uno veda le cose da un punto di vista religioso e l'altro da un punto di vista non religioso, ma piuttosto perché l'agnostico, dando per dimostrata la verità della sua conclusione, non valuta le prove obiettivamente, non le prende nemmeno in considerazione. Chesterton dichiara che fu proprio l'impegno di cercare di giudicare i fatti obiettivamente che lo allontanò dall'agnosticismo e dal razionalismo e lo avvicinò al cristianesimo; che questo fu un lento processo, mediante cui furono collegati dei fatti che puntavano tutti stranamente e inaspettatamente in un unica direzione. Per Chesterton questa è la strada naturale che percorre l'uomo verso la certezza in ogni questione di grande importanza.

E, tuttavia, anche per Chesterton vi è una certa zona di opzione fondamentale che non ammette discussioni: semplicemente, o si vede il problema o si rifiuta di vederlo. Ciò che è più importante in questa zona, dal punto di vista dell'accettazione del cristianesimo, è « la convinzione che la creazione del mondo da parte di una persona è più concepibile del fato materiale » (15). Questa convinzione è di un ordine diverso da quella dell'accettazione dei miracoli, la quale per Chesterton è sempli-

(15) *Orthodoxy*, p. 276.

cemente una questione di esame dei fatti. Ma egli rifiuta di chiamare tale convinzione « fede » oppure « intuizione ». « E' strettamente una convinzione intellettuale, ma è una convinzione intellettuale *primaria* come la certezza dell'io o il bene di vivere ». Essa ci riporta indietro in effetti al « senso religioso » di Newman, essendo una affermazione a livello di consapevolezza fondamentale di una relazione da persona a persona ed un rifiuto ad accettare la dissoluzione della creazione personale nel « fato materiale » impersonale. E', a prima vista, un poco sorprendente che Chesterton, di solito così dotato di qualità espositive (egli fu, dopo tutto, giornalista di professione), non dovesse aver detto niente di più all'infuori che « la creazione personale » e « più concepibile » che il « fato materiale ». Ciò parrebbe implicare che « il fato materiale » — ciò che è oggi chiamato « caso » e « assurdo » — è concepibile come opzione fondamentale, sebbene, naturalmente, meno concepibile della creazione personale. Ciò che egli vuol dire, a mio avviso, è che l'uomo, sebbene circondato e quasi immerso nel materiale e nell'impersonale, sia prima di tutto e in modo ancor più manifesto persona e spirito. Per questo egli obbedisce semplicemente al peso della evidenza (in questo caso un'evidenza immediata e interiore) optando per un Dio personale ed una creazione personale. E' a causa del suo carattere strettamente probante che questo giudizio non è semplicemente questione di scelta o « un salto nella fede ». Egli è solito insistere che ogni ricerca e ogni riflessione ulteriore servono a chiarire e rafforzare questa convinzione primaria. Ed è solito insistere inoltre che tale indagine ulteriore non è una deduzione a priori alla maniera di Cartesio, ma semplicemente un esame senza pregiudizi dei fatti. La convinzione primaria di un Dio personale e di una creazione personale non fu una premessa ma una prospettiva, non il primo anello di una catena deduttiva, ma piuttosto il primo sguardo ad una posizione verso la quale tutti i fatti esaminati autonomamente convergono.

Abbiamo, quindi, nel caso di Chesterton, un itinerario personale, un cammino fatto passo a passo, che lo riportò, quasi suo malgrado, e con sua grande sorpresa, direttamente all'ovile cristiano. E la luce che lo guidò fu precisamente quel giudizio naturale che Newman definì il senso illativo, una luce messa a fuoco, per così dire, dal senso religioso. La teoria che Newman non poté mai verificare per sé, nel suo stesso caso fu verificata e, anzi, scoperta, indipendentemente, dal suo conterraneo.

« PENSARE CON UNO SCOPO »

Abbiamo visto che tanto Newman quanto Chesterton incominciarono la loro difesa del cristianesimo portando un attacco tagliente e rigoroso contro il tipo di ragionamento sistematico e formale. Per Newman questo tipo di ragionamento conduceva ad osservazioni puramente formali; Chesterton lo collegava alla « pazzia » della mente che si autosepara dal reale. Molti interpreti del pensiero di Newman lo intesero come una sorta di fideismo o di antintellettualismo. Tale fu la linea di interpretazione adottata, per esempio, dai newmanisti francesi dell'inizio del secolo attuale (16). Nel caso di Chesterton, questa interpretazione è stata una delle ragioni per cui il suo lavoro è venuto ad essere messo in disparte perché superficiale. Uno scrittore anglicano ha definito l'autore un « prolisso professore del paradosso »; e in genere egli è venuto ad essere considerato come uno scrittore che preferiva fuochi d'artificio polemici ad argomentazioni solide.

Questo atteggiamento e questo genere di interpretazioni sono interamente ingiustificati. Si potrebbe parimenti dire che Platone fosse antintellettuale quando attaccava i sofisti, oppure che lo fosse san Tommaso quando, nella prima pagina della *Summa theologiae* stigmatizzò coloro che « moltiplicavano questioni e argomenti inutili ». Ciò che viene posto in discussione, quando dei grandi pensatori contestano forme di eccessivo razionalismo, non è la sostituzione della ragione con la volontà o il sentimento o la fede cieca, ma la liberazione della ragione dall'artifizio, in modo da permetterle di sollevarsi liberamente e naturalmente verso la verità. Vi è la tendenza, nella ragione umana, al narcisismo, a compiacersi del circolo chiuso delle proprie riflessioni: da questo stato essa deve essere ricondotta alla realtà come suo unico oggetto e sostegno. Le norme della logica sono prescrizioni per il sano funzionamento della mente, come le norme della salute fisica sono prescrizioni per il sano funzionamento del corpo; nell'un caso come nell'altro finisce la salute non appena la salute diventa fine a se stessa. Quando un uomo diventa ipocondriaco tutto ciò che gli si può dire è: dimentica la tua salute e cerca di vivere; così pure quando un uomo — o un gruppo di uomini — rimane legato ai fili inestricabili del ragionamento tutto ciò che si può dire loro è: abbandona le astrazioni e cerca di guardare la realtà. Nell'ambiente agnostico e razionalista, in cui tanto Newman quanto Chesterton si trovarono a pensare e scrivere, non vi era limite all'argomentare e al contro-argomen-

(16) Per una eccellente difesa di Newman contro le interpretazioni dei newmanisti cfr. *Le problème de l'acte de foi*, di Roger Aubert, Louvain 1958 (3.a ediz.) pp. 337 e ss.

tare, alla dialettica e al virtuosismo, all'obiezione e alla controobiezione. L'uomo che si accingeva onestamente a cercare la verità religiosa si trovava ingolfato in questo pantano di speculazioni e astrazioni; ed era ben presto portato a concludere che non esisteva modo di raggiungere la certezza su niente, e meno di tutto sulle questioni relative alla trascendenza. Ciò che Newman e Chesterton dissero, infatti, fu che non era questo il modo per trovare la verità, che vi era un'altra via, l'esercizio naturale della intelligenza, del giudizio, dell'inferenza. Essi difesero la capacità naturale dell'uomo di raggiungere la verità in ciò che lo concerne più profondamente: il suo rapporto con Dio.

Si può dire che questo tipo di impostazione comporti una difesa della logica contro i suoi stessi eccessi. Sostituisce con la semplicità la complessità, con la chiarezza l'oscurità, con una solida struttura intellettuale la torre di Babele. La logica è la scienza del pensiero sano e in salute; nella sua funzione pratica è l'organo di una mente libera e vigorosa. Una logica compresa in questo modo si riflette in ogni pagina di Newman e di Chesterton: essi avrebbero desiderato di essere giudicati in base ad essa. Nessuno di loro avrebbe desiderato per un momento soltanto di fare accettare la propria posizione sulla base di un argomento debole o specioso; nessuno di loro avrebbe accettato che il sentimento o persino la fede fossero in qualche modo determinanti nella struttura di un ragionamento. Il loro appello fu alla ragione: quella che Newman definiva la « logica più alta » e Chesterton la « sanità intellettuale ». Si preoccuparono entrambi, per usare la frase di Susan Stebbing, di « pensare con uno scopo ». Quando Newman disse che « la vita è più grande della logica », egli intendeva che la vera logica deve essere grande quanto la vita; quando Chesterton disse che la ragione deve lasciare la via aperta all'intuizione, egli intendeva che la ragione non deve chiudersi in se stessa ma deve essere aperta alla piena dimensione dell'esperienza umana e del destino umano, che deve combaciare con la descrizione che Shakespeare diede di essa come « ragione universale e suprema ». In questo senso si può dire che tanto la *Grammar of assent* e la *Orthodoxy* ci presentano dei procedimenti di ragionamento fondati, articolati e profondi.

CREATIVITA' E DISCERNIMENTO

A questo punto possiamo domandarci: esiste una inclinazione naturale dello spirito che possiamo chiamare « senso cristiano »? Ciò che è stato esposto e analizzato, sia da Newman che da Chesterton, è una inclinazione naturale e un dinamismo dell'intel-

letto che conducono come conclusione al cristianesimo. E' u dinamismo intellettuale, un viaggio sulla via della ragione vers una conclusione che viene accettata soltanto perché la ragion la esige. La volontà, naturalmente, gioca il suo ruolo, ed un ruol importante, come in ogni dinamica umana, ma è una *volontà c capire,* non una volontà che prende il posto della comprension o che inclina a suo capriccio l'intelletto. La fede è assente i questo procedimento: essa viene alla fine non all'inizio. Né New man né Chesterton desideravano aver a che fare con la sostitu zione luterana della fede alla ragione. La fede reca la sua forz e la sua serenità soltanto alla fine: senza di essa l'assenso a cristianesimo manca di tali qualità e di altre ancora: ma la *Gram mar* e la *Orthodoxy* rimangono entrambe fermamente e consap volmente entro il dominio dei *preambula fidei.*

Ciò che viene asserito, allora, è un dinamismo puramen intellettuale il cui termine e culmine sono l'accettazione del cr stianesimo. Esso è radicato nel senso religioso, che per Newman in primo luogo senso del peccato e per Chesterton in primo luog senso di gratitudine, ma che può essere considerato come pi ampio di ciascuna di queste particolari espressioni di esso (17 Tuttavia, un forte senso religioso non conduce necessariamen alla fede cristiana. Può condurre piuttosto a qualche entusiasm o superstizione stravaganti, o può gradualmente indebolirsi cessare alla fine di agire in un'atmosfera materialistica e sce tica; o può semplicemente aderire, in ambiente religioso no cristiano, alla religione dominante. Altre qualità intellettuali son necessarie per mettere in moto il senso religioso e tenerlo i equilibrio; si può dire che queste aumentino il potere comple sivo del giudizio naturale. Il senso religioso e il giudizio natura insieme compongono il senso cristiano.

Si può dire in via di obiezione che vi sono stati dei pens tori come Socrate che possedevano tanto un forte senso religi so quanto un alto grado di giudizio naturale e che tuttavia no riuscirono a trovare la strada al cristianesimo. Ma ciò che è pi notevole in Socrate, è come fosse vicino il suo pensiero al cristi nesimo e come l'intera sua « vocazione » vi confluisse. Ciò è ver pure di Platone e di Aristotele, e spiega perché le loro filosof potessero essere così perfettamente assimilate dai pensatori cr stiani. Si pensi ancora a al-Hallâj e ai grandi mistici musulman e a ciò che è stato chiamato « il Cristo nascosto del buddismo

(17) Nella sua rimarchevole lettera pastorale per la quaresima del 1957, il car nale Montini, più tardi papa Paolo VI, definisce il senso religioso come « lo stato apertura a Dio ». La linea di pensiero di questa pastorale è notevolmente simile a quel dei due pensatori esaminati, tuttavia sembra che non vi sia stata alcuna influenza diret

Invero molti dei grandi maestri spirituali non cristiani hanno costretto i cristiani a riconoscere che essi stessi tendono a non andare oltre la periferia del cristianesimo.

Il senso cristiano non solo porta l'uomo alle soglie della fede cristiana; esso è pure presente nel cristiano per conservare e purificare la fede ed assicurare che essa è un « rationabile obsequium ». Oggi, il semplice credente è circondato da una babele di voci e molte di tali voci vengono dall'interno dell'ambiente cristiano. Ed è quasi impossibile per lui trovare la strada giusta nel guazzabuglio delle argomentazioni e contro-argomentazioni. Egli è tentato di gettare la ragione fuori dalla porta, come fece Lutero, e di ripiegare sulla fede cieca; oppure, d'altro lato, può essere tentato verso il razionalismo e l'agnosticismo. E' qui che un sano senso cristiano fornisce una valida « via di mezzo ». Tramite questo senso si è messi in guardia dalle stravaganze anche quando esse sono sostenute da una grande erudizione e dall'abilità dialettica; si è preservati da quella pusillanimità che rifiuta di considerare nuovi aspetti e nuove direzioni; ci si rifiuta (come fece Newman) di accettare etichette « progressiste » e « conservatrici »; si è liberi dalla tirannia dell'« intellettuale » e dalla tirannia peggiore dell'antintellettuale. E, come il senso cristiano può avanzare verso la fede cristiana soltanto in quanto rimane aperto e dinamico, così pure, anche quando la fede cristiana è posseduta con certezza, il senso cristiano continua a scorgere nuove prospettive di pensiero e di azione. In effetti si può dire che soltanto una religione che è di per se stessa dinamica e aperta verso il futuro può soddisfare le esigenze di un dinamismo costitutivo, altrimenti il dinamismo non sarebbe tale. Ciò che Bergson dice circa religione « statica » e « dinamica » può essere qui richiamato: soltanto una religione dinamica soddisfa la tensione creatrice dello spirito umano. Non si tratta di una intuizione al di là del razionale, ma piuttosto dell'operazione del giudizio naturale dell'intelletto funzionante come polo o calamita di diverse e talvolta imponderabili « particelle » della verità. L'uomo o la comunità che si inorgogliscono come se avessero pieno e definitivo possesso della verità cristiana hanno, in effetti, perduto il senso cristiano. Ma così pure è per l'uomo o la comunità che non riescono a distinguere tra ciò che è vero e ciò che è soltanto nuovo, fra ciò che rafforza lo spirito cristiano e ciò che lo indebolisce, fra la luce di Cristo e « le tenebre di questo mondo ». Il senso cristiano unisce la creatività al discernimento.

(Traduzione dall'inglese di Filippo Garrone)

Schedario Teologico "Renovatio"

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII Ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Le riviste vengono schedate per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 10 alle 12,15; il giovedì anche dalle 15 alle 18.

ELENCO (PROVVISORIO) DELLE RIVISTE SCHEDATE:

Analecta Bollandiana - Analecta Sacra Tarraconensia - Angelicum - Antonianum - Aquinas - Archivo Teologico Granadino - Asprenas - Augustinianum - Bibbia e Oriente - Bible et Vie Chretienne - Biblica - Bible und Kirche - Bulletin du Comité des Etudes - Bulletin des Facultés Catholiqués de Lyon - Bulletin de Littérature Ecclésiastique - Burgense - Christus - La Ciudad de Dios - La Civiltà Cattolica - Communio - Concilium - Conoscenza Religiosa - Diakonia - Divinitas - Divus Thomas - The Downside Review - Ekklesia - Ephemerides Carmeliticae - Ephemerides Liturgicae - Ephemerides Mariologicae - Ephemerides Théologicae Lovanieneses - Esprit - Estudio Agustiniano - Estudios Eclesiasticos - Etudes - Etudes Théologiques et Religieuses - Evangelische Theologie - Franziskanische Studien - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie - Gregorianum - The Harvard Theological Review - Irénikon - The Irish Theological Quarterly - Istina - Kerigma und Dogma - Itinéraires - The Journal of Religion - The Journal of Theological Studies - Laval Théologique et Philosophique - Liturgia - Lumen Vitae - Lumière et Vie - La Maison-Dieu - Marianum - Mélanges de Science Religieuse - Miscelanea Comillas - Monte Carmelo - Munchener Theologische Zeitschrift - Naturaleza y Gracia - Neue Zeitschrift für Sistematische Theologie und Religionsphilosophie - Nouvelle Revue Théologique - Nova et Vetera - Numen - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica - Rassegna di Teologia - Recherches de Science Religieuse - Renovatio - Revista Espanola de Teologia - Religioni Oggi - Revue Biblique - Regnum Dei - Revue de l'Histoire des Religions - Revue d'Ascétique et de Mystique - Revue des Etudes Augustiniennes - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques - Revue de Théologie et de Philosophie - Revue Thomiste - Rivista di Ascetica e Mistica - Rivista Biblica - Rivista Internazionale di Dialogo - Rivista di Teologia Morale - Revista Agustiniana de Espiritualidad - Sacra Doctrina - Salesianum - Sapienza - Science et Esprit - Scottish Journal of Theology - Scriptorium Victoriense - La Scuola Cattolica - Seminarium - Studia Monastica - Studi Francescani - Studia Patavina - St. Vladimir's Seminary Quarterly - Teologia Espiritual - Testimonianze - Theologie und Philosophie - Theologische Quartalschrift - Theological Studies - Theologische Zeitschrift - Traditio - Universidad Pontificia Bolivariana - Verbum Caro - Verbum Domini - Vetera Christianorum - Vigiliae Christianae - Zeitschrift für Katholische Theologie - Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte - Zeitschrift fur Theologie und Kirche - Zeitschrift fü die Alttestamentliche Wissenschaft - The Thomist - La Pensée Catholique - Teologia.

Altre pubblicazioni (non schedate) a disposizione per consultazione.

NOTE

ECUMENISMO

Chiesa cattolica e movimento ecumenico

Fin d'ora vogliamo chiarire una cosa: non intendiamo studiare il movimento ecumenico nell'interno della Chiesa cattolica, bensì esaminare concretamente le relazioni ufficiali e la loro evoluzione tra questa ed il movimento ecumenista o, se vogliamo, tra l'una e l'organo più rappresentativo di quest'ultimo, cioè il consiglio mondiale o ecumenico delle Chiese, sito in Ginevra. Nella storia di tali relazioni abbiamo assistito a quello che, per molti aspetti, rappresenta un capovolgimento radicale, dalla primitiva freddezza e rigido atteggiamento iniziale all'odierna collaborazione, nel cui àmbito si comincia a parlare persino di una integrazione vera e propria della Chiesa cattolica, come membro effettivo, nel suddetto organismo mondiale. Prima di iniziare ad esporre il tema centrale, consideriamo brevemente l'ecumenismo dal punto di vista cattolico.

Se l'ecumenismo viene inteso come unionismo, ovvero come tendenza all'unità fra tutti i cristiani, indubbiamente Roma ha sempre tenuto tale prospettiva in grande considerazione, idealmente come in concreto. Infatti la nostra Chiesa proprio per definizione è cattolica, ecumenica, universale. Il termine stesso di ecumenismo possiede una impronta cattolica, come provato dalle auguste assemblee da essa tenute fin dai primi secoli, indicate appunto col nome di concili ecumenici.

Occorre però sottolineare il significato in una certa misura equivoco della parola, originato da certo uso che ne è stato fatto.

Si tratta di un termine in via di precisazione, così come accadde per quello dell'evoluzione del dogma, e analogamente ad esso bisogna interpretarlo in maniera esatta. Per ecumenismo deve intendersi, nel nostro caso, un movimento che abbia per fine l'unità con la Chiesa di Roma di tutte le Chiese separate, protestanti come ortodosse, e, idealmente, anche l'entrata, nel seno della nostra fede, dello stesso mondo infedele. Nel nostro lavoro unionistico si possono ricercare, effettivamente, obiettivi diversi, ma tutti ugualmente legittimi: agire, ad esempio, per procurare adesioni individuali alla Chiesa cattolica, oppure occuparsi del problema delle diverse confessioni e Chiese in quanto tali, o anche cercare solamente di chiarire le cose senza dirette intenzioni proselitistiche. L'ecumenismo può infatti assumere tutti codesti significati, quantunque, prima di tutto, debba essere inteso non come particolare azione verso ogni singolo individuo,

bensì come lavoro condotto verso le associazioni, confessioni, Chiese, alle quali tali individui appartengono.

Quale è stato, quale è e, soprattutto, dovrà essere l'atteggiamento della Chiesa cattolica dinanzi ai moderni movimenti ecumenici? Almeno parzialmente, esso è stato via via definito attraverso i vari interventi effettuati a proposito dei movimenti unionisti cresciuti nel suo interno, tanto per ciò che riguarda l'unione in generale, di cui la Chiesa rimane il più convinto assertore, quanto per il movimento ecumenico in particolare, su di cui, senza per questo diminuire il suo interessamento, ha manifestato dubbi ripetuti e significativi.

Ma è proprio in questo campo che si sono avuti i mutamenti principali. Nei confronti delle altre associazioni religiose, comunità o Chiese, si aveva prima di tutto un problema teologico, dato che bisognava fissare da un canto il patrimonio dottrinario cattolico e, dall'altro, considerare i beni reali ed autentici, sebbene incompleti, loro propri, e ai quali non è giusto rinuncino, anche se è bene siano portati ad integrale pienezza nell'àmbito della Chiesa cattolica.

Questa, a sua volta, ne potrà risultare arricchita, quantunque non nelle componenti essenziali. Dobbiamo infatti ammettere che anche le altre confessioni religiose, in quanto tali, posseggono qualcosa, e forse molto, di vero e di santo del complesso dei doni di Dio; e ciò anche se non partecipano, in senso stretto, alla nostra comunità. Ne deriva che, per i cattolici, è pienamente lecito far parte del movimento ecumenico, trattandosi di riconoscere tale patrimonio di beni e di integrarlo nella loro unità. L'ecumenismo cattolico, anzi, è non solo legittimo, ma necessario e urgente, appunto come intendimento e sforzo ordinato nella Chiesa per raggiungere l'unione di tutti i cristiani. A ciò deve accompagnarsi un atteggiamento di comprensione verso quelli separati, senza però abbandonare o porre in pericolo dogmi e dottrine intangibili sull'altare di un mal inteso irenismo. Dovrà pertanto rimanere intatta la nostra concezione della Chiesa, sovente alterata negli altri, e la sostanza della sua unità, fondata sul dogma del primato romano. Anche il concetto della sua santità, talora intaccato da alcuni ecumenisti, come se la santa Chiesa primitiva di Cristo avesse deviato dal suo cammino, deve parimenti essere difeso. Può darsi, e non vi è difficoltà ad ammetterlo, che esistano nella Chiesa membri indegni, ma tali indegnità e miseria individuali non possono coinvolgere la Chiesa in quanto tale. Così non può essere ammessa l'opinione di alcuni, secondo cui la Chiesa cattolica si riconoscerebbe più che altro nell'insieme delle Chiese cristiane, singolarmente imperfette e mancanti di unità. La Chiesa cattolica non può ammettere, in altri termini, interpretazioni tali da far pensare che la vera Chiesa di Cristo non sia oggi presente, sostanzialmente, in alcuna comunità visibile e storica (1).

Tenuto conto di codesti presupposti, la Chiesa di Roma può assumere due atteggiamenti.

a) Modificare il dogma dell'unità, in modo che questa si identifichi con l'unità che si ricerca, e attribuire un significato dogmatico all'attuale

(1) Si veda: Thils, *Storia dottrinale del movimento ecumenico,* Lovanio, 1955, p. 170.

movimento ecumenista. Ciò tuttavia non è possibile, in quanto contrario alla nozione cattolica di unità della Chiesa.

b) Mutare esclusivamente il metodo di azione assumendo un atteggiamento analogo a quello degli ortodossi: escludere, cioè, un qualsiasi significato teologico dall'attuale tensione ecumenista e, per vari motivi di ordine meramente pratico e per questioni di comprensione e prudenza, limitarsi a cooperare e partecipare al movimento unitario. Codesto secondo atteggiamento viene da alcuni discusso: e, in effetti, esistono ragioni sia a favore che contro. Depongono a favore il desiderio di una testimonianza comune di tutti i cristiani, raccolto del resto espressamente in alcuni ultimi documenti conciliari, e la volontà di facilitare il progresso di tutti in Cristo. A loro volta, i motivi in contrario potrebbero essere: lo scandalo facile a sorgere in determinati cristiani, il pericolo di certo indifferentismo religioso, la confusione dottrinale a cui potrebbe dar luogo, un equilibrio instabile, almeno per un po' di tempo, nello stesso consiglio ecumenico, malvisto da tanti settori del cristianesimo attuale (2).

In quanto poi a certo irenismo facile a sorgere nei contatti dei cattolici con gli ecumenisti, occorre tener presente che si potrebbe giungere a quello preconizzato da Pio XII nella *Humani generis*. Qui si parlava più che altro dell'insufficiente comprensione della filosofia razionalista moderna, ma il contenuto potrebbe essere esteso al movimento ecumenista: «...eccitati da un imprudente irenismo, alcuni giudicano ostacolo alla restaurazione della fraterna unità quello che è espressione delle leggi e dei princìpi dati da Cristo medesimo. Lo stesso pensano delle organizzazioni che sempre da Cristo hanno avuto origine, e di quanto costituisce la difesa e il sostegno della integrità della fede, abbattuto il quale, l'unione viene raggiunta, certamente, però nell'àmbito della comune rovina» (3). Più avanti si ha ancora: «...Alcuni accarezzano la speranza che il dogma, spogliato degli elementi che ritengono estrinseci alla rivelazione divina, possa essere fruttuosamente misurato con le opinioni dogmatiche di coloro che si sono scissi dall'unità della Chiesa, e che per questa strada si arrivi, a poco a poco, alla identificazione del dogma con le opinioni dei dissidenti». La enciclica termina con un avvertimento che è anche un prudente consiglio: «I nuovi problemi suscitati dalla cultura moderna e dal progresso dei tempi siano esaminati con la massima attenzione, ma usando anche conveniente prudenza e cautela; e infine non si creda, cedendo al falso irenismo, che i dissidenti e coloro che rimangono nell'errore possano essere attirati con un qualche esito, se non viene da tutti presentata l'integra verità vigente nella Chiesa, senza corruzione e discriminazioni» (4).

Tutti codesti principi di ordine dottrinale, ed anche pratico, spiegano la varietà degli atteggiamenti che la Chiesa ha via via assunto di fronte al movimento ecumenista e che naturalmente saranno modificati a seconda che predominino gli uni o gli altri. Possono così, a volte, risultare rigidi

(2) Congar Y., *Chrétiens désounis*, pp. 177-182; Santos Angel s.j., *Iglesias de Oriente*, I, pp. 473-474.

(3) *Humani generis*, AAS., 1950, p. 564.

(4) *Ibidem*.

e intransigenti, talora aperti a comprensione e franca collaborazione, fino ad apparire possibile un inserimento della stessa Chiesa di Roma nella compagine delle Chiese e confessioni costituenti il movimento ecumenista mondiale. Quest'ultimo atteggiamento, nuovo e, a quanto pare, definitivo, è quello che ha prevalso all'indomani del Vaticano secondo e del suo famoso decreto sull'ecumenismo (5).

Si è parlato, ad un certo punto, di ecumenismo cattolico, come appare da diverse opere di studiosi, per indicare che anche la Chiesa cattolica aveva un certo interesse per questi problemi e alimentava un proprio ecumenismo. Ma fu facile il sospetto che tale nomenclatura potesse seminare la divisione, dato che nulla per principio vieta che un ecumenismo cattolico si opponga, o contrasti quello sviluppato dai non cattolici, del resto allora assai rigoglioso.

Allorché, durante il concilio, venne trattato il tema dell'ecumenismo, si pensò dapprima di intitolare lo schema corrispondente con *Princìpi dell'ecumenismo cattolico.* Tuttavia, secondo il suggerimento di alcuni padri conciliari, preoccupati di non urtare suscettibilità ed anche di evitare possibili ulteriori confusioni, la commissione accettò di mutare il titolo del decreto conciliare definitivo in quello di *Princìpi cattolici dell'ecumenismo,* definendo con cattolico non l'ecumenismo, ma i princìpi (6). D'altronde, nel decreto sopra l'ecumenismo *Unitatis redintegratio,* la posizione della Chiesa cattolica è rimasta definitivamente fissata, tanto nell'aspetto dottrinale che nell'aspetto pratico, in vista della collaborazione con l'attuale movimento ecumenista. L'aver ammesso che esso sia dovuto ad una ispirazione, a una grazia dello Spirito Santo, e l'averlo definito come « l'insieme delle attività e iniziative che, secondo le distinte necessità della Chiesa e le circostanze dei tempi, vengono suscitate e ordinate allo scopo

(5) Sull'argomento dell'ecumenismo dentro la Chiesa cattolica si veda, per la bibliografia generale, la nostra opera *Iglesias de Oriente,* II. Repertorio bibliografico, *Ecumenismo catolico,* pp. 687-714, in cui sono raccolte e analizzate 93 opere. Inoltre vi sono alcuni articoli su riviste: Boyer Carlo, *Tendenze attuali nell'ecumenismo cattolico,* « Unitas », Roma, 1961, pp. 185-208; Ortiz de Urbina I., *L'ecumenismo cattolico,* ibidem, 1961, pp. 333-345; Gordillo Mauricio s.j., *I pellegrini dell'unità: implicazioni nelle norme della Santa Sede sull'ecumenismo,* Ibidem, 1961, pp. 127-142; Osuna Antonio op., *Fundamento eclesiològico de un ecumenismo catòlico,* « La ciencia tomista », 1964, pp. 131-196; Ortiz de Urbina I., *La Iglesia catòlica y el ecumenismo,* « Re-Uniòn », 1961, pp. 254-267; Catâo Bernardo, *A Igreja catòlica face ao ecumenismo,* « Revista eclesiàstica brasileira », 1961, pp. 611-626; Le Guillou M.J., *Sens de l'oecuménisme catholique,* « Lumen vitae », 1964, pp. 13-20; Catâo Bernardo, *O esforço ecuménico da Igreja catolica,* « Revista eccles. brasil. », 1961, pp. 303-318; Gordillo Mauricio, *Les pelerins de l'unité. Ce qui est impliqué dans les prescriptions du Saint Siège concernant l'oecuménisme,* « La documentation catholique », 1961, pp. 1163-1174; Ochagavia Juan s.j., *Ecumenismo en la iglesia catòlica,* « Teologìa y vida », 1964, pp. 99-107; Dyer V., *Catholic ecumenism,* « The clergy monthly », 1960, pp. 241-252; Leclaire G., *The popes and catholic ecumenism,* ibidem, 1962, pp. 117-130; Rees Herbert, *Catholic ecumenism,* « Re-Union », London, 1939, pp. 149-158; ecc.

(6) Nicolau M., *Principios catòlicos sobre el ecumenismo,* « Salmanticensis », 1965, pp. 227-242; Aubert Roger, *L'évolution des tendences oecuméniques dans l'Eglise romaine depuis l'ouverture du concile,* « Irenikon », 1964, pp. 354-375; Bolzon Olivo, *L'ecumenismo nuova vocazione della Chiesa,* « Oikumenikon », 1964, II, pp. 361-376; Schepers M.B., *Ecumenism in the wake of the council,* « Angelicum », 1967, pp. 174-186; Villain M., *La quatrième session de Vatican II et le dialogue oecuménique,* « Rythmes du monde », 1965, pp. 201-238.

di favorire l'unione dei cristiani », mantiene alla Chiesa la porta aperta ad una leale collaborazione. Il decreto prosegue con queste parole: « Tali sono, prima di tutto, ogni intento di eliminare giudizi, parole, atti, non conformi per carità e giustizia alla condizione di fratelli separati e, pertanto, in grado di rendere più difficili le reciproche relazioni; in secondo luogo abbiamo il dialogo stabilitosi fra esperti e tecnici in riunioni fra cristiani appartenenti alle diverse Chiese e comunità, tenute con spirito religioso e caratterizzate dall'esposizione reciproca, e il più possibile esauriente, della propria concezione dell'unità. Attraverso tale dialogo si può giungere ad una conoscenza più autentica e ad una più esatta considerazione della vita e della dottrina delle varie comunità. Queste, finalmente, instaureranno una più ampia collaborazione ogni qualvolta la coscienza cristiana lo esiga in ordine al bene di tutti e, per quanto possibile, parteciperanno alla preghiera per l'unione. Tutti, poi, esaminata la propria fedeltà al volere di Cristo, intraprendano coraggiosamente la via del rinnovamento e delle riforme » (7).

Il decreto sull'ecumenismo suppone di essere precisato sul terreno delle applicazioni pratiche dal direttorio successivamente reso noto (8). Passiamo dunque ad esaminare l'evoluzione della Chiesa cattolica riguardo al nascente movimento ecumenista.

---

(7) Unitatis Redintegratio, n. 4; ecco i principali commenti al decreto sull'ecumenismo: Abbot Walter M., *Decree on ecumenism*, New York, 1965, The America Press; Bartz Wilhelm, *Dekret über den Okumenismus*, Trier, 1965, Paulinus Verlag; Bavaud Georges, *Le décret conciliare sur l'oecuménisme*, Fribuig et Paris, 1966, Editions St. Paul, p. 112; Bea card. Agostino, *Il decreto sull'ecumenismo con commento dell'autore*, Roma, 1965, Città Nuova editrice, pp. 86; Cereti Giovanni, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, Torino, 1966, Borla editore, pp. 244; Congar Yves, *Introduction au décret sur l'oecuménisme*, Paris, 1965; Dumont C.J.-Beaupère R., *Le décret conciliaire sur l'oecuménisme*, in « Istina », 1964, pp. 353-544; Franquesa Adalberto, *Decreto sobre el ecumenismo*, Barcelona, 1965, Estela; Jaeger Lorenz, *Le decret du Vatican II sur l'oecuménisme*, Bruxelles, 1965, « Eglise vivante », pp. 200; Javierre A.M., *Promozione conciliare del dialogo ecumenico*, Torino, Elle-Di-Ci, 1965; Jiménéz Urresti, *Decreto del concilio ecumenico Vaticano II sobre el ecumenismo*, Madrid, 1965, Propaganda popular catolica; Leeming Bernard s.j., *The Vatican council and christian unity. A commentary on the decree on ecumenism of the second Vatican council*, London, 1966, Longman and Todd, 1966, pp. 333; Mondin Battista, *L'ecumenismo nella Chiesa cattolica prima durante e dopo il concilio*, Parma, 1966, Silva, pp. 196; Nicodemo Enrico, *Decreto sull'ecumenismo*, Roma, 1966; edizioni Paoline; Nicolau Miguel s.j., *Decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II* - Testo e commento teologico pastorale, Madrid, 1965, Apostolado de la Prensa, pp. 190; O'Neill Charles s.j., *Ecumenism and Vatican II*, Milwaukee, 1964, The Bruce Publishing Co., pp. 146; Perarnau José, *Decreto sobre el ecumenismo*, Castellòn de la Plana, 1965; Roux Hébert, *Le concile et le dialogue oecuménique*, Paris, 1964, Le Seuil, pp. 173; Thils Gustave, *Le décret sur l'oecuménisme du concile Vatican II*, Paris, 1965, Desclée de Brouwer, pp. 206; Villain M., *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Paris, 1966; Casterman, pp. 240; Stefano Virgulin, *L'ecumenismo del concilio*, Milano, 1965, editrice Ancora. Tralasciamo gli articoli apparsi nelle riviste, che ci porterebbero via uno spazio eccessivo.

(8) Si veda il direttorio ecumenico in « Oriente Cristiano », 1967, n. 7-8, pp. 1-13; Fortino Eleuterio, *Commento al direttorio ecumenico*, « Unidad cristiana », 1968, pp. 25-42; Ahlbrecht Ansgar osb., *Bemekurgen zum Okumenischen Direktorium*, « Una sancta », 1967, pp. 141-146; Martinez Cavero Mateo, *La comunicaciòn en lo sagrado segun el Vaticano II y el directorio del ecumenismo*, « Salmanticensis », 1968, pp. 59-101; Sànchez Vaquero José, *Directorio ecuménico*, « Dialogo ecuménico », 1967, pp. 283-332; Michalon Pierre, *The directory on ecumenical matters. A commentary*. « One in Christ », 1968, pp. 24-51; ecc.

IL CONSIGLIO MONDIALE DELLE CHIESE

Fin dall'inizio del secolo si fece strada l'idea di coordinare in un solo organismo tutte le varie Chiese cristiane. La prima guerra mondiale non fece che accentuare tale esigenza: per certi versi, l'allora costituita *Società delle nazioni* rappresentava un esempio per qualcosa di analogo nel campo della religione. Il progetto venne esaminato in varie riunioni tenute a Stoccolma, Losanna, Oxford, Edimburgo. Fu specie in queste due ultime che la causa ecumenica ebbe contributi decisivi, sino alla fondazione del consiglio mondiale delle Chiese *(World council of Churches)*. All'atto pratico, i due principali organismi preesistenti, *Vita e azione* e *Fede e costituzione,* nominarono ognuno sette membri di un cosiddetto « comitato dei quattordici », incaricato di aprire la via all'integrazione effettiva. Codesto comitato si riunì per la prima volta a Londra, nel 1937. Fu convenuto che l'unione si sarebbe basata sulla fede in Cristo, lasciando libertà di interpretazione alle singole Chiese, secondo il credo di ognuna. Venne successivamente designato, nel 1938, un comitato centrale, che fra l'altro prese l'iniziativa di informare ufficialmente il Vaticano della costituzione del consiglio mondiale delle Chiese. La seconda guerra mondiale frenò le iniziative del nascente organismo, riprese poi con rinnovato entusiasmo e sfociate nella prima assemblea generale convocata ad Amsterdam, nel 1948, per la definizione ufficiale del nuovo organismo. A tale riunione parteciparono più di 1500 delegati appartenenti a 43 nazioni. Mancò tuttavia completamente una rappresentanza cattolica. Conoscendo, del resto, che un invito formale non sarebbe risultato gradito, si pensò bene di non inoltrarlo. Il santo Uffizio aveva, a sua volta, confermato la proibizione per tutti i cattolici di assistere al congresso pan-protestante ed a qualsiasi altra assemblea ecumenica. Tuttavia, nel giorno di inizio della assemblea, fu letta nelle chiese cattoliche d'Olanda una dichiarazione in cui, con un significativo tono moderato, si spiegavano i termini ed i motivi dell'atteggiamento cattolico di fronte alla riunione ecumenica. Le reazioni seguite all'assenza della Chiesa di Roma furono di vario genere: spesso di sufficienza e rigidità, talora anche di sincero rammarico. Il nuovo organismo si riconosceva nella seguente definizione dottrinale: « Una associazione fraterna di Chiese che accettano Cristo come Dio e salvatore ». A loro volta le finalità potevano riassumersi nei seguenti punti.

1) Continuare l'opera dei movimenti preesistenti *Vita e azione* e *Fede e costituzione.*

2) Facilitare le attività di interesse comune delle varie Chiese.

3) Sviluppare la coscienza ecumenica fra tutti i cristiani.

4) Stabilire relazioni con le alleanze confessionali di carattere universale e con gli altri movimenti ecumenici.

5) Convocare, allorché opportuno, conferenze universali su temi concreti e di interesse generale.

In definitiva, il consiglio mondiale si assumeva còmpiti generali di

rappresentanza e responsabilità collettive, salva l'autonomia di ogni componente.

L'intransigenza mostrata ad Amsterdam era eccessiva, e chiaramente non era possibile mantenerla a lungo. Di conseguenza le autorità romane cercarono di giungere ad un certo avvicinamento e ad una qualche comprensione. E' quanto si nota nelle nuove istruzioni del sant'Uffizio apparse in data 20 dicembre 1949, sotto il titolo di *De motione oecumenica.* Più esauriente di alcuni documenti anteriori, come la *Mortalium animos,* e di altri interventi e comunicati dello stesso sant'Uffizio, l'istruzione continua a mantenere certo atteggiamento di precauzione e prudenza anche se, per altri versi, appare appunto maggiormente comprensiva. Si lascia, inoltre, maggiore iniziativa agli ordinari. Il documento può in ogni modo considerarsi come il più importante emanato fino ad allora dalla congregazione vaticana in materia ecumenica, costituendo altresì il punto di riferimento per le relazioni dei cattolici col movimento ecumenista in pieno sviluppo fra le Chiese e confessioni non cattoliche. La riunificazione, esso dice, è prima di tutto un dovere e un compito della Chiesa. I vescovi principalmente debbono portarle una sollecitudine ed una attenzione particolari: devono conoscere e promuovere il movimento, indirizzarlo con prudenza, controllarlo e accertarsi che siano salve le prescrizioni canoniche concernenti le idee e gli scritti. Soprattutto devono vigilare sui possibili pericoli ed eccessi, come un certo indifferentismo nei cristiani meno istruiti, un irenismo capace di alterare la purezza e chiarità dottrinarie, una leggerezza di espressione tale da poter sottovalutare le differenze sostanziali e suscitare false speranze di unione. E' necessario esporre il pensiero cattolico in maniera esauriente e integrale, limpidamente, senza ambiguità specie per quanto concerne la natura dell'unione della Chiesa. Si confermi alle Chiese separate che, nel reintegrarsi alla Chiesa universale, non perderanno alcunché di quei beni che attraverso la grazia del Signore hanno acquistato operando fino al presente; a loro volta, tali beni saranno completati e condotti a perfezione. Occorrerà dunque evitare parole ed espressioni tali da poter far loro pensare che nel ritorno alla Chiesa portino con sé elementi sostanziali prima non posseduti da essa.

Tale il contenuto dell'importante documento del sant'Uffizio. Si può notare che la partecipazione a riunioni ed assemblee miste non viene proibita in modo rigoroso. Essa viene semmai subordinata all'assenso della competente autorità ecclesiastica, secondo norme concrete e precise, distinguendo chiaramente fra congressi o assemblee di carattere diocesano, nazionale e internazionale. In ogni caso rimangono necessarie attenzione e prudenza, da accentuarsi a seconda della importanza e delle dimensioni degli incontri, al fine di evitare ogni pericolo di indifferentismo religioso. A queste riunioni gli ordinari devono designare sacerdoti adatti, in grado di esporre e difendere opportunamente la dottrina cattolica. I fedeli, dal canto loro, devono astenersi dal prendere parte agli incontri, eccettuati casi particolari giudicati dalle apposite autorità ecclesiastiche, il cui compito è rilasciare permessi solo a persone sufficientemente preparate e solide nella propria fede. Qualora non sia possibile contare su risultati positivi, i fedeli partecipanti devono essere ritirati al più presto e i congressi prudentemente disertati. I sacerdoti designati devono essere perfettamente esperti in teologia e di sicura fedeltà alle norme ecclesiastiche sull'argo-

mento. In definitiva, da allora in poi gli incontri non erano più proibiti; in ogni caso occorreva solamente l'apposita approvazione ecclesiastica. Il tutto si riferiva ad incontri per discutere temi dottrinari, e non a quelli di altra natura. Per eventuali incontri di carattere locale, era concessa agli ordinari la facoltà di permetterli in un periodo di tre anni, salvo tre condizioni.

1) Divieto di ogni intercomunione.

2) Conveniente e appropriata analisi delle questioni in esame.

3) Rapporto annuale alla congregazione del sant'Uffizio sugli incontri effettuati e sui risultati acquisiti.

Nel caso, poi, di congressi o assemblee di carattere interdiocesano, anche se non nazionali o internazionali, rimaneva indispensabile sempre e in ogni caso il permesso della santa Sede, che a sua volta doveva venire informata delle questioni da trattare e della competenza dei relatori. Prima di tale permesso, era da considerarsi illecito qualsiasi genere di raduno.

Fin qui le nuove istruzioni in merito alla questione ecumenica (9). Noi ci limiteremo tuttavia a parlare di congressi e assemblee a livello internazionale, dove meglio si assiste allo sviluppo della collaborazione della santa Sede con gli organismi ecumenici. I primi risultati si sarebbero ben presto avuti nella prima di codeste riunioni, organizzata a Lund dal movimento *Fede e costituzione* nel 1952, dopo la fusione di Amsterdam, con il movimento *Vita e azione.*

Un primo intervento si ebbe, come si è detto, al convegno di Lund. Vennero esaminate tre questioni fondamentali: natura della Chiesa, varie forme di culto, intercomunione nella Chiesa. Furono presenti circa cinquecento congressisti fra cui, appunto, i primi osservatori cattolici accreditati. Si trattava di quattro persone, con mandato men che ufficioso, designate dal vicario apostolico di Stoccolma, più che altro un segno che la Chiesa di Roma non era più così indifferente ai movimenti ecumenici. Di maggior rilievo appare la creazione, nel medesimo anno 1952, della *Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche,* in collaborazione con il segretariato del consiglio mondiale. Anch'essa però, sebbene controllata dagli ordinari e col beneplacito della santa Sede, non possedeva alcuna veste rappresentativa. A questa si giungerà solamente col segretariato per l'unità dei cristiani, in occasione del concilio Vaticano secondo.

Nell'agosto 1954 si tenne a Evanston, negli Stati Uniti, la seconda assemblea generale del consiglio mondiale delle Chiese; al contrario però che a Lund, con disappunto degli organizzatori, non intervenne alcun osservatore cattolico. Il motivo evidente è che si trattava di un congresso mondiale e non di una conferenza particolare, come nel caso di Lund. Tuttavia, altre due cause contribuirono all'assenza di rappresentanti cattolici: prima di tutto perché Evanston, situata in una regione caratterizzata da un accentuato contrasto fra cattolici e protestanti, era sede di una università metodista costituente un vivace centro di polemica e atti-

(9) AAS., 1965, pp. 142-147.

vità anticattoliche. In secondo luogo, esisteva il pericolo di suscitare uno scandalo per la fede, tutto considerato piuttosto recente, di molti americani. Ciò nonostante alcune persone, come padre Dumont, direttore del centro *Istina* di Parigi, ottennero il permesso di assistere, a puro titolo informativo.

VERSO LA COLLABORAZIONE UFFICIALE CON IL MOVIMENTO ECUMENICO

Il caso di Evanston deve forse essere considerato come l'ultima manifestazione della rigidità della Chiesa cattolica sul tema ecumenico. Alla conferenza di Oberlin, organizzata dal movimento *Fede e costituzione* nel 1957, erano già presenti due osservatori cattolici accreditati: i padri Sheerin e Gustavo Weigel. Fino a Lund, le conferenze di *Fede e costituzione* erano state internazionali. Successivamente assunsero un carattere locale o regionale, poiché le rimanenti rientravano nei compiti del consiglio mondiale.

Quella di Oberlin, nel 1957, fu appunto di carattere limitato, così come la precedente tenutasi in Nuova Zelanda nel 1955, e quelle che le seguirono, a Montreal nel 1963, a Zagorsk e Oxford, in Russia e in Inghilterra, tenutesi nel 1966, e ancora di Hong Kong e Bristol nel 1967. Ci limiteremo ad esaminare quella di Oberlin, dal 3 al 10 settembre dell'anno suddetto, imperniata sul tema: « La natura dell'unione che cerchiamo ». Furono presenti 274 delegati di 34 Chiese protestanti e ortodosse degli Stati Uniti, cinque del Canadà, oltre ad un centinaio di consultori e circa 40 osservatori accreditati, fra cui i due cattolici (10).

Ma un vero mutamento sarebbe avvenuto solo con la convocazione del concilio Vaticano secondo, dovuta a Giovanni XXIII, papa ecumenico per eccellenza. Fra le commissioni incaricate di preparare i temi da discutere in aula, vi era il segretariato per l'unione dei cristiani, costituito, come gli altri, nel 1960, la vigilia della festa dello Spirito Santo. Le finalità erano visibili nel motu proprio della sua costituzione: « Per dimostrare in maniera particolare il nostro amore e la nostra benevolenza verso coloro che portano il nome di Cristo, quantunque separati da questa sede apostolica; e affinché possano seguire i lavori del concilio e trovare più celermente il cammino verso quella unità che Cristo implorò dal Padre celeste, abbiamo deciso di istituire un ufficio speciale, il segretariato ».

La decisione pontificia venne accolta con viva soddisfazione sia dagli ambienti cattolici, sia dal mondo non cattolico, che intravvedeva nel nuovo segretariato un preciso contributo al progetto generale della unità dei cristiani. Dopo appena due mesi dalla costituzione, già il comitato esecutivo del consiglio mondiale riunito in St. Andrews, in Scozia, nel-

(10) Si veda il repertorio bibliografico, pp. 639-649, con quattro opere recensite; Winear Paul, *The significance of the Oberlin conference*, « The ecumenical review »,

l'agosto 1960, si esprimeva in questi termini: « Dobbiamo salutare calorosamente il fatto che diviene oramai possibile un dialogo con la Chiesa cattolica. Occorrerà dunque approfittare di tale occasione, che equivale all'esatto inquadramento degli effettivi problemi ». Aggiungeva che il consiglio mondiale delle Chiese se ne sarebbe servito per comunicare al nuovo organismo alcune idee fondamentali, sostenute dall'assemblea generale e dal comitato centrale: ad esempio, sulla libertà religiosa, sull'attività sociale dei cristiani e così via.

Al segretariato cattolico erano state assegnate due principali funzioni: sviluppare ogni genere di rapporti con i cristiani non cattolici, e presiedere agli aspetti ecumenici del concilio. Nel quadro di tali relazioni e contatti, furono organizzate visite al sommo pontefice degli esponenti più qualificati del mondo protestante o anglicano, secondo le notizie apparse a suo tempo nella stampa mondiale. Basterà fra tutte ricordare la visita dell'arcivescovo anglicano di Canterbury e primate di Inghilterra Fisher, nel dicembre 1960. A questa ne seguirono altre, magari non dello stesso rilievo, ma ugualmente di grande importanza. V'è poi da ricordare lo scambio di osservatori nei vari congressi e assemblee. Da parte cattolica, un primo importante passo consistente nella designazione di cinque osservatori ufficiali all'assemblea generale del consiglio ecumenico di Nuova Delhi, nel 1961, oltre all'invio di altri osservatori, come si vedrà, alle riunioni successive del comitato centrale dello stesso consiglio tenutesi in Parigi (1962), Rochester negli Stati Uniti (1963), Enugu in Nigeria (1965), Ginevra (1966), Heraklion in Grecia (1967), e infine alla quarta assemblea generale, in Upsala, nel 1968, (quindici osservatori). Verso la fine del 1961, si discusse su di un eventuale invito di osservatori delegati non cattolici al concilio.

Per indicazione dello stesso Giovanni XXIII, tale problema costituiva il primo punto all'ordine del giorno nei lavori della commissione centrale preparatoria, iniziati nel novembre 1961. Il risultato della discussione apparve decisamente positivo. Così anche la bolla di convocazione del concilio, *Humanae salutis,* nel Natale 1961, formulava in termini generali il desiderio di vedere presenti al concilio, tramite osservatori delegati, le Chiese non cattoliche.

Parallelamente, il segretariato per l'unione dei cristiani veniva incaricato di creare tutte le condizioni necessarie, in oriente come in occidente, per stabilire opportuni contatti, avere notizie su quelle che desideravano essere invitate, e avanzare in ultimo gli inviti ufficiali. Sappiamo già che le varie Chiese accettarono, e i loro osservatori ritennero opportuno assistere a tutte le sessioni del concilio, così come gli altri padri conciliari. E, naturalmente, alla volontà di collaborazione degli ecumenisti con i cattolici, avrebbe poi corrisposto identica collaborazione dei cattolici con gli ecumenisti. Il secondo, e ancor più rilevante obiettivo del segretariato, era la preparazione del concilio sotto l'aspetto ecumenico.

Fin dal principio si era detto che il Vaticano secondo non sarebbe stato un concilio di unione, come lo erano stati quelli di Lione (1274), e di Firenze (1439), ma che sarebbe servito per l'unione ed a sollecitare i fratelli separati a cercarla con desiderio più grande.

Era necessario trovare, dal punto di vista pratico, la maniera di con-

seguire l'obiettivo, analizzare in tale prospettiva ogni aspetto in qualche modo interessante della dottrina e della vita della Chiesa, e così preparare gli opportuni schemi di decreto da proporre al concilio. Nell'àmbito del segretariato funzionavano due gruppi di esperti su temi ecumenici: uno di consultori propriamente detti, con diritto di voto e intervento, e un secondo di semplici periti. Vi figuravano i teologi e gli esperti che si erano maggiormente distinti in ricerche del genere durante gli anni precedenti. In tal modo il decreto su l'ecumenismo venne via via preparato e compilato, sempre ad esclusiva cura del segretariato. Esso avrebbe reso possibile l'associazione della Chiesa cattolica al generale movimento ecumenico.

L'attività del segretariato fu veramente enorme, sia durante la preparazione, sia nelle vicende stesse del concilio. Vi sono anzitutto i rapporti con gli osservatori delegati partecipanti al concilio ed ospiti d'onore del segretariato. Nella prima parte del concilio si trattava già di 49 persone, rappresentanti 17 Chiese, federazioni o comunità; nella seconda parte, salirono a 66, appartenenti a 22 gruppi; nella terza furono 76 di 23 comunità diverse e, infine, nella quarta, arriveranno a 99, più del doppio che all'inizio, provenienti da 28 Chiese, federazioni mondiali ed altri aggruppamenti. Ciò costituiva una evidente dimostrazione che l'interesse dei non cattolici era andato progressivamente aumentando. Ogni settimana, il segretariato organizzava una riunione per i soli osservatori con approfonditi scambi di opinioni sullo schema trattato in aula, dopo gli opportuni chiarimenti di un qualche padre conciliare. Più di una volta le osservazioni scaturite sarebbero state portate in aula per mezzo di qualche padre e ivi ascoltate e discusse. Superfluo accennare a quei contatti multipli avvenuti fuori dall'aula, nell'àmbito di amichevoli scambi di opinioni, in colloqui che possiamo definire « di corridoio ». Si può dire che la presenza e la partecipazione degli osservatori delegati non solo costituì il fatto più saliente e caratteristico delle riunioni conciliari, ma anche ciò che avrebbe contribuito più efficacemente a creare l'atmosfera ecumenica in cui siamo immersi, elemento distintivo proprio e più qualificante del concilio, e causa diretta su di un piano fattivo di decreti come quello sull'ecumenismo.

Codesto decreto costituisce un nuovo, gigantesco passo, nel cammino della collaborazione e dell'unione ed è, per gli aspetti pratici, magnificamente completato dal successivo direttorio ecumenico. Vi si legge esplicitamente che: « La cura di ristabilire l'unione compete a tutta la Chiesa, fedeli e pastori; e ad ognuno secondo la propria capacità, nella vita cristiana di ogni giorno, come negli studi teologici e storici » (11). La responsabilità più alta spetta naturalmente ai vescovi; si può anzi affermare che l'ecumenismo è parte essenziale della loro funzione pastorale. Ciò tuttavia prospetta il problema della coordinazione nel lavoro, tenendo conto della gran varietà di situazioni ed evitando una indebita centralizzazione.

Altra preminente funzione del segretariato cattolico consiste, come si è detto, nei contatti sempre più approfonditi e frequenti con le diverse Chiese. Diremo più avanti del comitato misto di lavoro tra Chiesa cattolica e consiglio mondiale delle Chiese, il cui còmpito è ricercare le possi-

(11) Unitatis Redintegratio, n. 5.

bilità e le modalità di un dialogo teologico e di una collaborazione pratica in campo assistenziale, caritativo e così via. Abbiamo così esaminato i risultati più evidenti e concreti dell'istitutizione del segretariato romano e della mutua, ufficiale collaborazione, con il consiglio mondiale (12).

LA RAPPRESENTANZA UFFICIALE CATTOLICA AL CONSIGLIO MONDIALE

La risposta favorevole degli ambienti non cattolici all'invito di assistere ai lavori del concilio esigeva, nella Chiesa di Roma, un atteggiamento analogo per un intervento cattolico alle riunioni ecumeniche. L'occasione si sarebbe presentata in quello stesso anno 1961, in occasione della terza assemblea generale del consiglio ecumenico delle Chiese, tenutasi a Nuova Delhi, in India, dal 18 novembre al 5 dicembre. Fu una assemblea di rilevante importanza, caratterizzata da grandi progetti e veramente cosmopolita, poiché vi erano rappresentate sessanta nazioni. E' possibile porne in risalto la grandezza utilizzando le seguenti statistiche: 1200 intervenuti ripartiti in 625 delegati ufficiali, 125 consultori, 110 rappresentanti della gioventù, 67 delegati di fraternità, 65 osservatori di cui cinque cattolici, più alcuni assistenti in veste non rappresentativa, provenienti sia dall'India, sia da altri paesi. I due risultati più importanti furono l'integrazione del consiglio internazionale delle missioni nel consiglio mondiale, e l'ammissione nel medesimo della Chiesa russa. Per gli aspetti dottrinari, e secondo il suggerimento delle Chiese ortodosse, i princìpi di base venivano integrati menzionando esplicitamente la santissima Trinità, secondo i termini seguenti: « Il consiglio ecumenico rappresenta una associazione fraterna di Chiese che credono in nostro Signor Gesù Cristo, Dio e Salvatore secondo le sacre Scritture, e si sforzano di corrispondere assieme alla comune vocazione per la gloria di Dio uno, Padre, Figlio e Spirito Santo ». Sarebbero, dunque, rimaste escluse da questa fraterna comunità, quelle Chiese o organizzazioni che non ammettono la dottrina trinitaria. Nel discorso di apertura, il segretario generale Visser't Hooft salutava la presenza degli osservatori cattolici con queste parole: « La natura delle relazioni fra noi ed il segretariato è quella di un reciproco scambio di informazioni. In tale maniera si rende possibile affrontare determinate questioni concrete, come i problemi posti dalla libertà religiosa, che auspichiamo veder chiariti dal concilio Vaticano ».

I cinque osservatori delegati erano: il professor Jan Groot, delegato della gerarchia olandese per le attività ecumeniche; padre Le Guillou, domenicano, del centro *Istina* di Parigi; padre Edward Duff, gesuita, direttore dell'istituto di sociologia di St. Louis, nel Missouri; padre José Edamaran, di Calcutta, provinciale dei gesuiti del Kerala; infine padre Ivan Extross, cancelliere della diocesi di Allahabad (India settentrionale). I due

(12) Si veda: Bea cardinale Agostino, *Il segretariato per l'unione dei cristiani*, « Fatti e Detti », 1965, pp. 1011-1018; Willebrands J.G.M., *Bericht iiber die okumenische gesamsituation von standpunkt des einheitssekretariats*, « Catholica », 1968, pp. 119-131.

ltimi erano stati proposti al segretariato dal cardinal Gracias, arcivescovo i Bombay (13).

Abbiamo visto le disposizioni necessarie ad una collaborazione cattoca attraverso il segretariato per l'unione dei cristiani. A loro volta, gli cumenisti avevano deciso una tale collaborazione durante la riunione del omitato centrale del consiglio mondiale, avvenuta a St. Andrews, in Scoia, nell'agosto 1960. Ne scaturirono quegli atteggiamenti ufficiali riassunti, 19 agosto, nel Soepi (*Service oecuménique de presse et d'information*), rgano del movimento: « Anche se il compito del Vaticano secondo non di affrontare direttamente il problema dell'unità, non per questo esso esserà di influire considerevolmente ai fini ecumenici. Inoltre, considerando la creazione del nuovo segretariato vaticano per l'unità dei cristiani, iretto dal cardinale Bea, il comitato esecutivo pone in rilievo il grande istacco esistente con l'enciclica pontificia del 1928, interpretante in maiera del tutto negativa il movimento ecumenista. Senza dubbio, il Vatiano ha oramai riconosciuto che tale movimento non è solamente ispirato la un vago umanitarismo, ma opera in relazione a fondamentali convinioni cristiane. Ciò spiega ancora come il Vaticano abbia preferito non sciare ai singoli fedeli ogni iniziativa di conversazioni ecumeniche, ma iuttosto abbia scelto di prendere parte attiva, e parlare e operare diremente, nei contatti con le Chiese e le organizzazioni ecumeniche. In quea prospettiva, il comitato esecutivo riassume in cinque punti le proprie sservazioni.

1) E' consolante il fatto che si sia reso possibile il dialogo con la Chiesa di Roma.

2) E' desiderabile che conversazioni discrete, come quelle fin qui tenute fra teologi cattolici e di altre Chiese differenti, non vengano del tutto sostituite da discussioni ufficiali. Al punto in cui ci troviamo, tali scambi di opinioni di natura ufficiosa sono anzi quelli che contribuiscono maggiormente a dissipare pregiudizi e malintesi.

3) Nessuna Chiesa deve temere che il consiglio ecumenico pretenda in qualche modo di operare per suo proprio conto, e a nome degli altri, in tutto ciò che concerne l'unione: lo statuto medesimo glielo proibisce. E' questo un campo riservato in cui ogni Chiesa decide da se stessa ed in piena libertà.

4) In ogni modo, qualora si presenti l'occasione, il consiglio potrà accordarsi col nuovo segretariato vaticano su determinate questioni di base, come la libertà religiosa e l'azione sociale.

5) Conviene ricordare che con la creazione del segretariato vaticano non significa che risultino di fatto abolite alcune delle divergenze fondamentali che esistono fra la Chiesa di Roma e quelle appartenenti al consiglio. Il cambiamento è avvenuto solo nell'atmosfera e nei rapporti reciproci. Occorre certo approfittare delle occasioni di dialogo che via via si presentano, ma questo non significa che vengano intaccati i reali problemi. No-

(13) Come bibliografia generale si veda il repertorio bibliografico, 655-658, con sette opere recensite. Esistono numerosi articoli nelle riviste ecumeniste. Basterà citare: Beauduin E., *La troisième assemblée du conseil oecuménique des Eglises*, Nuova Delhi, 1961; « Irenikon », 1962, pp. 6-48.

stro còmpito sarà, dunque, di rappresentare nel dialogo i portatori di quanto Dio ci ha fatto conoscere, durante i cinquanta anni di nostra esistenza».

Tutte queste manifestazioni, di una parte e dell'altra, indicano chiaramente il mutamento radicale avvenuto nella Chiesa di Roma nel campo delle relazioni con il consiglio mondiale delle Chiese. Sebbene così visibile, tale cambiamento non è risultato improvviso. Il lavoro, a livello personale, di non pochi teologi cattolici interessati nel movimento ecumenista, aveva in un certo qual modo preparato la strada all'evoluzione. Il segretariato romano aveva anzi scelto fra i propri membri e consultori esattamente tali teologi ecumenisti i quali, fra l'altro, non erano certo sconosciuti al consiglio mondiale con cui collaboravano, privatamente, già da alcuni anni.

In un secondo tempo, tuttavia, interlocutori per il dialogo con gli ecumenisti non sarebbero stati dei teologi cattolici come tali, ma la stessa Chiesa di Roma, per mezzo dell'apposito organo ufficiale, il segretariato per l'unione dei cristiani. Con tutto ciò, si è già visto come i rappresentanti del consiglio mondiale desiderassero che in ogni caso venissero conservati quei contatti fra teologi protestanti e cattolici, in corso oramai da diverso tempo.

Le partecipazioni ufficiali cattoliche, tramite osservatori designati dal segretariato romano, continuarono negli anni successivi, sia nelle riunioni annuali del comitato centrale, sia nell'ultima grande assemblea generale ecumenica, celebrata nel luglio 1968, in Upsala.

Di fatto, già nella riunione del 1962 tenuta in Parigi, intervennero da parte cattolica i padri Jerònimo Hamer, domenicano, e J. Sheerin, paolista nordamericano; analogamente, non mancarono osservatori in quella di Rochester (Usa), nel 1963, e in quella di Enugu (Nigeria), del gennaio 1965, a cui parteciparono i padri Hamer e Duprey; infine abbiamo la riunione di Ginevra, del 1966, con i padri Hamer e J. Long s.j. e quella di Heraklion (Grecia), del 1967, ancora con i padri Hamer e Duprey.

A titolo informativo, congressi o riunioni del comitato centrale, che si riunisce una volta all'anno, erano stati precedentemente tenuti a Chichester (1949), Toronto (1950), Rolle (Svizzera, 1951), Lucknow (India, 1952-53), Chicago (1954), Davos (1955), Galyateto (Ungheria, 1956), New Haven (Stati Uniti, 1957), Nyborg (Danimarca, 1958), Rodi (1959), St. Andrews (Scozia, 1960), e inoltre, come si è visto, a Parigi, Rochester, Enugu, Ginevra ed Heraklion.

LE RAPPRESENTANZE CATTOLICHE ALLE RIUNIONI DEL COMITATO CENTRALE

Vediamo ora, in breve, le riunioni del comitato centrale ecumenico. Quella di Parigi, dal 7 al 16 agosto 1962, fu la prima tenuta all'indomani dell'assemblea generale di Nuova Delhi. Vi presenziarono, in qualità di osservatori accreditati, i padri Jerònimo Hamer e J. Sheering. Erano i tempi del concilio Vaticano secondo e l'assemblea intuì pienamente la importanza dell'avvenimento. Il segretariato generale riassunse così la posizione della propria parte al riguardo: sostenere il concilio prima di ogni

altra cosa con la preghiera; seguire indi da vicino il procedere dei lavori, evitando qualsiasi azione capace di rendere più ardua la fatica dei padri; infine, incoraggiare in maniera opportuna l'azione della Chiesa cattolica sulla via del rinnovamento. In vista di un dialogo ufficiale, venivano inoltre indicati alcuni punti di particolare interesse per un utile scambio di idee: la libertà religiosa, i matrimoni misti, la preghiera per l'unità, specialmente la natura ed i limiti della Chiesa.

Altra riunione fu quella di Rochester (Usa), tenuta nell'agosto 1963, un mese dopo quella di *Fede e costituzione* a Montreal. Anche in tale occasione fu espresso il compiacimento per l'atmosfera ecumenica instaurata dal concilio e per le possibilità di dialogo. Si auspicava altresì che l'attività ecumenica cattolica fosse realizzata non in concorrenza, bensì in armonia con il consiglio mondiale delle Chiese. Ancora una volta si indicavano i temi della libertà religiosa, dei matrimoni misti, delle missioni ed altri, come questioni fondamentali da discutere, oltre a quelle puramente teologiche ed ecclesiastiche.

A Rochester seguì, nel gennaio 1965, la riunione di Enugu, a cui intervennero, come si è visto, gli inviati cattolici Hamer e Duprey. I rapporti con la Chiesa cattolica occuparono gran parte del dibattito. Il risultato principale fu la costituzione di una commissione mista del consiglio mondiale e della Chiesa cattolica, incaricata di ricercare le forme più opportune per un dialogo costruttivo, iniziare lo studio di problemi dottrinari e coordinare la reciproca attività in materia economica e sociale. Furono chiamati a farne parte otto membri del consiglio mondiale e sei della Chiesa cattolica. Un nuovo sistema di collaborazione veniva così inaugurato, nuove prospettive aperte.

La riunione di Ginevra, del 1966, si svolse dall'8 al 17 febbraio. Gli osservatori cattolici presenti erano Hamer e Long. Fra l'altro venne sostituito con il padre Blake il segretario generale dimissionario Visser't Hooft, e furono esaminati i primi risultati della commissione mista di lavoro.

Finalmente abbiamo la riunione di Heraklion, nell'agosto 1967. Oramai la presenza di osservatori cattolici era considerata del tutto normale e la nuova atmosfera seguita al concilio dava in pieno i suoi frutti. Il consiglio mondiale ed il segretariato romano apparivano strettamente legati nel cammino verso l'unità ed al servizio di Cristo. Vennero anche approvati i lavori della commissione mista e venne preparata la quarta assemblea generale del consiglio mondiale, convocata in Upsala per l'anno seguente.

LE TRE GRANDI CONFERENZE DI MONTREAL, GINEVRA E UPSALA

Di queste, la prima, a Montreal, è relativa al movimento *Fede e costituzione*; la seconda al movimento *Vita e azione*, mentre la terza costituisce la quarta assemblea generale del consiglio mondiale delle Chiese. La conferenza di Montreal, oltre che un gran numero di delegati delle varie Chiese, vide una nutrita rappresentanza cattolica composta da cinque osservatori ufficiali, quindici invitati e diversi giornalisti e studiosi d'Europa e d'America. Lo stesso cardinale Léger aveva chiesto ai suoi fedeli di pregare per il buon successo della conferenza. Di particolare importanza

i lavori sul tema: « La Chiesa nei disegni di Dio ». Si trattava di individuarne le esatte caratteristiche e le relazioni con il consiglio ecumenico. Venne così affermato che il consiglio mondiale non rappresenta il raggiungimento del fine unitario, né un semplice strumento di collaborazione; tanto meno è esso stesso la « Chiesa », o cerca di diventarlo. Ciò a cui aspira, è costituire lo strumento di tale Chiesa ideale, ed il servitore di quelle esistenti.

In quanto alla riunione di Ginevra, si è detto che fu la prima conferenza tenuta nel periodo post-bellico dal movimento *Vita e azione.* Era allo studio un tema di grande importanza: quello dei rapporti tra Chiesa e società. Presenziavano, fra gli altri, otto osservatori cattolici. Si trattava, praticamente, di una assemblea fra esperti di tutte le Chiese su un tema di comune interesse, i cui risultati sarebbero stati per ognuna di esse della massima utilità. L'ingente lavoro compiuto venne ordinato nei quattro volumi seguenti: l'etica sociale cristiana in un mondo in trasformazione; la responsabilità dei governi in un'epoca di rivoluzioni; lo sviluppo economico in una prospettiva mondiale; individui e gruppi umani.

Infine abbiamo la quarta assemblea generale del consiglio mondiale, riunita in Upsala nel luglio 1968, alla presenza di circa duemila delegati ed osservatori. Di essi, quattordici osservatori erano cattolici, oltre ad alcuni ospiti ed invitati. Fra i principali argomenti di studio si notano: lo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa; rinnovamento delle missioni; sviluppo economico e sociale; il culto di Dio in un'epoca secolarizzata; verso la giustizia e la pace nelle relazioni internazionali; verso un nuovo stile di vita. I temi si presentavano ricchi di implicazioni pratiche ed anche piuttosto affini a quelli sviluppati da documenti come la *Gaudium et spes* e la *Populorum progressio.* Gli osservatori ed esperti cattolici presero parte attiva allo studio generale degli argomenti, e negli stessi lavori di commissione. Questo può dare una idea dell'entità della partecipazione, ed anche del contributo cattolico alle ultime assemblee ecumeniche. In ogni problema di una qualche importanza venne sollecitato il parere di Roma e, per la prima volta, due oratori cattolici come padre Tucci, direttore de *La civiltà cattolica,* e Barbara Ward presero la parola nel corso della assemblea ordinaria, dietro esplicito invito del consiglio mondiale.

Altro importante risultato fu l'ingresso ufficiale della Chiesa cattolica nella commissione di *Fede e costituzione.*

LA COMMISSIONE MISTA DI LAVORO

Abbiamo accennato alla sua costituzione, ed alla lista dei componenti, a proposito dei lavori del comitato centrale in Enugu. La commissione si pose immediatamente all'opera cosicché, al momento dell'assemblea di Upsala, risultarono messi a punto due studi completi, esaminati ed approvati dal comitato centrale prima in Ginevra, nel 1966, poi in Heraklion, nel 1967. Successivamente, furono di nuovo riveduti in sede di assemblea generale. Ma vediamo ora di chiarire le caratteristiche della commissione mista.

Prima di tutto non deve costituire un ostacolo per quei contatti che

la Chiesa cattolica intrattiene con le Chiese ortodosse, senza intermediari protestanti. Ciò è stato espressamente riconosciuto dalle due parti, fin dall'inizio. In secondo luogo non ha il potere di intraprendere, di propria autorità, un qualche genere di negoziati.

Le funzioni attribuitele si riducono esclusivamente all'esame delle possibilità di dialogo e collaborazione. Non possiede, dunque, autonomia di azione; suo còmpito è solamente studiare i problemi in comune e presentarne le conclusioni alle competenti autorità ecclesiastiche. Tali problemi non è però detto che vengano studiati direttamente dal gruppo: è ammesso ricorrere, a seconda dei casi, agli appositi specialisti. In tal modo è stato possibile tenere incontri o sessioni di studio su argomenti pratici tipo quelli, come si è visto, della preghiera in comune nelle riunioni ecumeniche, delle missioni, della presenza della Chiesa nel mondo, del laicato, della donna, della famiglia nella società, delle varie opere di carità, delle organizzazioni internazionali, delle traduzioni comuni della Bibbia, della scelta di una data comune e prefissata per le feste di Pasqua, della traduzione delle preghiere liturgiche comuni.

Si tratta di temi raccolti già nel primo progetto, o relazione di studio, presentato alle autorità di Roma e del consiglio mondiale di Ginevra (14), e approvato durante la riunione del comitato centrale avvenuta nella medesima località, nel febbraio 1966. La seconda relazione venne a sua volta approvata nella riunione di Heraklion, nell'agosto 1967.

Comprendeva i seguenti temi: la preparazione congiunta dell'ottavario di preghiere per l'unità, che si celebra in gennaio; la costituzione di una commissione mista in ordine ai problemi della cattolicità e della apostolicità; i rapporti con le religioni non cristiane; la cooperazione fra gli organismi femminili; il dialogo sui temi della giustizia e della pace fra le classi e le nazioni; il proselitismo; i matrimoni misti; infine la partecipazione dei cattolici delle Chiese locali alle riunioni ecumeniche (15). Seguiamo ora, passo a passo, le vicende dell'organismo.

Nella riunione del comitato centrale di Enugu, come è noto, fu proposta e decisa la costituzione di questo gruppo misto di lavoro e, poco dopo, nominati i membri dell'una e dell'altra parte. Una prima riunione venne effettuata a Bosey (Svizzera), dal 22 al 24 maggio 1965; una seconda ad Ariccia, nel novembre del medesimo anno. Una terza fu tenuta di nuovo a Bosey, dal 13 al 16 maggio 1966. In quest'ultima si proseguì l'esame delle possibilità di dialogo e di collaborazione, esaminando più accuratamente un documento relativo al tipo e natura del dialogo da condurre. Fu deciso di proporre la creazione di una commissione teologica bilaterale per lo studio del tema cattolicità-apostolicità, visibilmente di importanza fondamentale e sempre presente nel dialogo fra Roma ed il consiglio mondiale. Una seconda commissione avrebbe a sua volta esaminato la natura ed i còmpiti specifici dell'ecumenismo e, finalmente, una terza, il problema del proselitismo, nel quadro dell'odierno movimento

(14) Può vedersi in « Istina », 1965-1966, pp. 260 ss.

(15) Si veda: *Portée du II rapport du groupe mixte de travail Eglise Catholique Romane - COE*, « Irenikon », 1967, pp. 517-523; analogamente in « Istina », 1968, pp. 94-109.

ecumenico. Nel novembre 1966 si ebbe, a Crêt-Bérard, la quarta riunione. Le suddette commissioni stavano, dal canto loro, svolgendo i còmpiti assegnati su temi di grande interesse pratico e dottrinario. Dal 20 al 23 gennaio 1967, si riunì, in Roma, una rappresentanza di circa trenta membri, per studiare in comune doveri ed esigenze di carità fra i cristiani, con riferimento all'aiuto internazionale ai paesi sottosviluppati ed al coordinamento di una attività di pubblica mobilitazione in favore dei popoli del terzo mondo. Poco dopo, a febbraio, seguiva la pubblicazione del decreto sopra i matrimoni misti e, come immediata sua conseguenza, fu organizzata a Nemi, presso Roma, per gli ultimi giorni del mese, una riunione congiunta di teologi, allo scopo di esaminarne la portata. Già l'anno prima il consiglio mondiale aveva redatto un documento sul medesimo tema, intitolato: *Marriage and the division among the Churches.* In tale maniera si raggiungeva un accordo su di un punto concreto e di comune interesse per i fedeli di tutte le Chiese.

La quinta riunione del gruppo misto di lavoro avvenne ancora ad Ariccia, nel maggio 1967, imperniata sempre sulle prospettive di dialogo e collaborazione. Assieme a ciò erano all'ordine del giorno le questioni inerenti l'aiuto reciproco, lo sviluppo e la giustizia, i problemi internazionali e la pace. La successiva riunione, sesta, fu tenuta a San Damiamo di Assisi, dal 3 al 7 dicembre 1967. Furono discussi alcuni punti della relazione approvata in Heraklion durante l'estate precedente. Ancora una volta, si pose l'accento sulla necessità di una più efficace e decisa collaborazione in diversi punti, come nei lavori dottrinali della commissione *Fede e costituzione,* e nella commissione pontificia *Giustizia e pace.* Infine, abbiamo la riunione di Arnoldshain, in Germania, dal 16 al 19 maggio 1968, sotto la presidenza congiunta di monsignor Willebrands e del segretario Carston Blake. Si trattava, in pratica, del riesame e della compilazione definitiva di tutto il lavoro compiuto, prima di trasmetterlo all'imminente assemblea di Upsala.

VERSO L'INTEGRAZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA NEL CONSIGLIO MONDIALE?

E' questa una prospettiva di grande interesse. E' noto che furono avanzate, in questo senso, delle domande ai responsabili dell'organizzazione ecumenica, sia in Heraklion, sia in Upsala. Non mancano, tuttavia, in ambedue le parti, motivi di perplessità. Per parte degli ecumenisti del consiglio mondiale, vennero, ad esempio, posti degli ostacoli in nome della « koinonìa » tanto laboriosamente conseguita attraverso il tempo, e che sarebbe in pericolo con l'entrata nel consiglio ecumenico di una Chiesa così numerosa come quella di Roma. Ma il consiglio ecumenico doveva dissipare tali apprensioni in quanto, oltretutto, esso stesso non può, senza contraddire alle proprie caratteristiche, impedire l'entrata di una Chiesa che soddisfi a tutte le condizioni richieste. In Upsala, poi, non solo non furono posti ostacoli, ma furono fatti voti affinché tale entrata avvenisse il più presto possibile.

Invece, da parte cattolica, possono sorgere difficoltà di natura dogmatica. Il Tucci, nel suo discorso all'assemblea di Upsala, espose in modo chiaro e approfondito l'orientamento ecumenico scaturito dal concilio, provando l'inesistenza di ogni reale difficoltà dogmatica allo sviluppo di un dialogo leale. Non sussistono, veramente, altre difficoltà che quelle di natura disciplinare, da abbattere in qualsiasi modo allo scopo di non dar adito a scandali eventuali fra i fedeli cattolici. Ma vediamo ora di esaminare meglio il problema iniziale (16).

Attualmente non possono farsi previsioni certe sulla questione. E' logico, comunque, che dovrà essere la Chiesa cattolica a fare il primo passo e a presentare la propria candidatura; successivamente dovrà aversi l'ammissione nella compagine delle altre Chiese, previo il parere favorevole di almeno i due terzi dell'organismo ecumenico. Sappiamo che la vecchia posizione di intransigenza della Chiesa si fondava principalmente su due argomenti. Il primo era di carattere dogmatico: posto che il movimento tendesse all'unità dei cristiani, o questa unità non era mai esistita nella Chiesa, o era stata perduta attraverso i secoli. Ma la Chiesa cattolica non poteva accettare un simile principio dottrinale, in quanto fermamente sicura di essere unita come vera Chiesa di Cristo. Si poteva inoltre aggiungere che si trattava di un movimento totalmente pan-protestante, almeno quando ancora nessuna Chiesa ortodossa faceva parte del suo consiglio. Ora ambedue le obiezioni sono cadute, dato che tutte le Chiese ortodosse sono entrate a far parte del consiglio mondiale senza impedimenti di principio, mentre l'argomento dottrinale di cui sopra non ha più motivo di essere, causa le attuali caratteristiche dell'organismo. Un tempo, forse, non era così In ogni modo, considerando le caratteristiche degli statuti del movimento ecumenista mondiale, ormai nulla si oppone per parte sua a che la Chiesa di Roma, pur nel pieno rispetto del proprio patrimonio dottrinario, ne entri a far parte come membro a tutti gli effetti.

In primo luogo esiste un principio dottrinale di base che uniforma il carattere di tutta la comunità: il riconoscimento, nella persona di Cristo, del Salvatore divino secondo la Scrittura, unito alla volontà di corrispondere alla vocazione di glorificare Dio, uno per natura e trino nelle persone. Si tratta, evidentemente, degli stessi dogmi della Chiesa cattolica: sotto questo lato non si hanno cioè difficoltà reali. D'altro canto vale tuttora la dichiarazione fatta al congresso del comitato centrale di Toronto, nel 1950. Tale dichiarazione precisava che aderire al consiglio mondiale come membro effettivo non significava, per questo, rinunciare alla convinzione di rappresentare la vera Chiesa di Cristo, e nemmeno negare agli

(16) I principali scritti sull'argomento sono: Dumont C.J., *Le conseil oecuménique ses problèmes*, III, *Le conseil oecuménique et l'Eglise catholique*, « Vers l'unité chrétienne, 1968, pp. 45-55; Stransky Thomas F., *Roman catholic membership in the world council of Churches?*, « The ecumenical review », 1968, pp. 205-224; Slade R.M., *Roman catholics and council of Churches*, « One in Christ », 1968, pp. 2-23; Lamirande Emilien C.S.V., *Could the roman catholic Church become a member of the world council of Churches?*, « Revue de l'université d'Ottawa », 1965, pp. pp. 209-236; Vischer Lukas, *Roman catholic ecumenism and the world council of Churches*, « The ecumenical review », 1964, pp. 378-394; Vischer Lukas, *L'oecuménisme catholique romain et le conseil oecuménique des Eglises*, « Revue de théologie et philosophie, 1964, pp. 217-232.

altri componenti il titolo di Chiesa, nel senso ristretto che veniva dato a questo termine (17).

Questi chiarimenti erano necessari non solo nei confronti della Chiesa cattolica, che aveva appena pubblicato l'istruzione *De motione oecumenica*, ma altresì rispetto alle suscettibilità delle Chiese ortodosse; in altri termini, tanto per le Chiese già integrate nell'organismo, quanto per le altre che si desiderava attrarre. Di conseguenza la porta rimaneva del tutto aperta anche per la Chiesa cattolica, qualora ne avesse avuto l'interesse. E' ben vero che i tempi non erano maturi; ma le cose sarebbero cambiate, nella misura vista, a partire dal concilio Vaticano secondo. A causa del numero degli aderenti (più di tutte le rimanenti Chiese unite assieme), e del suo concetto dell'unità, differente da quello di molti ecumenisti, si ebbe ad un certo punto il timore che la Chiesa cattolica potesse costituire in se medesima un centro autonomo di ecumenismo, parallelo, se non addirittura rivale, di quello che risiede in Ginevra. Precisamente per ovviare a questo, nel decreto attinente l'argomento sarebbero state sostituite le parole iniziali *Princìpi dell'ecumenismo cattolico* con *Princìpi cattolici dell'ecumenismo.* L'unità del movimento ecumenista veniva così rispettata, poiché la Chiesa cattolica, più che rivaleggiare, aveva deciso di collaborare in un unico movimento. Ciò nonostante, per un certo periodo si poté assistere ad un certo malessere in seno al consiglio mondiale, specie allorché si venne a sapere di un dialogo bilaterale in via di attuazione fra cattolici ed ortodossi, al margine degli ambienti ecumenici protestanti. E tuttavia nemmeno tale dialogo, se perverrà al suo scopo, come non ha fatto sinora, potrà rappresentare un argomento atto a ferire le suscettibilità ecumeniste in maniera reale, in quanto oltretutto, oramai sono anni che ne viene portato avanti uno simile, sebbene di natura privata e per contatti personali, fra protestanti e cattolici, senza pregiudizio per quello fra cattolici ed ortodossi.

In ogni caso, Roma ha scelto apertamente la via della collaborazione.

Eliminate però le suddette difficoltà di principio, altre ne rimangono, e molto gravi, di natura organizzativa e in rapporto all'attuale struttura del consiglio mondiale. Si possono ad esempio citare i problemi che nascono dalle rappresentanze nei vari organi in cui esso si articola. Tali rappresentanze dovrebbero mantenersi proporzionali al numero di aderenti di ogni Chiesa membro. Ma la Chiesa cattolica, come è noto, conta più aderenti di tutte le altre assieme: ne derivano difficoltà che non sono state superate nemmeno per la rappresentanza delle Chiese ortodosse. Il tutto risulterebbe pertanto ancora più complicato, nel caso i cattolici decidessero di presentare la propria candidatura. Per molto tempo si è creduto che questa finirebbe con l'essere respinta dalla maggior parte delle Chiese aderenti, proprio per evitare le suddette difficoltà di natura pratica.

Oggi non sembra che un tale atteggiamento perduri. Si vedrebbe al contrario di buon occhio la completa integrazione dei cattolici nell'organismo ecumenico. Per quella che è la posizione degli ortodossi al riguardo

---

(17) Si veda su questo punto della dichiarazione di Toronto: « Vers l'unité chretienne », 1950, n. 26; « Istina », 1964, pp. 399-407, Hamer J., *Qu'est théologiquement à ses propres yeux le conseil oecuménique des Eglises;* Le Guillou M.J., *Le conseil oecuménique à la recherche de l'unité,* « Vers l'unité chretienne », 1962, pp. 53-57.

non può esservi il minimo dubbio: la Chiesa cattolica rafforzerebbe la loro influenza dottrinaria nel contesto dell'organismo ecumenico. Ugualmente può dirsi delle Chiese collegate alla comunione anglicana, così prossime, in vari punti, anche dottrinari, alla Chiesa di Roma. Non poche Chiese evangeliche possono considerarsi in simili posizioni di fatto. Inoltre, i dirigenti del consiglio mondiale eviterebbero, come si è detto, una volta associata la Chiesa di Roma, il pericolo di una duplicità di centri ecumenici.

Forse, proprio con gli occhi volti all'eventualità della candidatura di Roma, il comitato centrale decise, in Heraklion, di chiedere all'assemblea di Upsala la costituzione di un nuovo « comitato per le strutture », col còmpito primario di studiare una riorganizzazione strutturale all'interno del consiglio mondiale, in modo da migliorare i contatti con le Chiese esterne al consiglio e, accanto, studiare le ripercussioni in tali strutture del lavoro comune già compiuto con la Chiesa cattolica. Il tutto, insomma, fa credere in una benevola apertura del consiglio mondiale nei riguardi di una eventuale candidatura di Roma.

Esaminata la posizione del consiglio mondiale, vediamo ora quella della Chiesa cattolica. Prima di tutto è chiaro che non si ha più a che fare con un ecumenismo di carattere chiaramente ed esclusivamente protestante, che potrebbe far pensare ad una meta costituita da un pan-cristianesimo invertebrato, almeno dal punto di vista ecclesiologico. Il consiglio stesso, costituito nel 1948, si definisce associazione fraterna di Chiese che lascia piena libertà d'azione ad ognuna di esse, secondo la propria dottrina e tradizione. Così pure, non si prefigge di costituire in futuro una nuova Chiesa, né una « super-Chiesa », o comunque una ipotetica Chiesa ancora da fondare. Tutto ciò rappresenta visibilmente un fatto positivo per la Chiesa di Roma. D'altra parte, il raggruppamento di tutti i cristiani in un organismo unitario rappresenterà una forza decisiva nel confronto col materialismo e l'ateismo mondiali. E questo costituisce un secondo fattore positivo.

Le autorità di Roma continuano però a mantenere la loro prudenza. Questa prudenza la si ritrova nelle parole che Paolo VI ha rivolto, l'11 giugno 1969 a Ginevra, al consiglio ecumenico delle Chiese.

Peraltro, anche senza integrazione, collaborare è ugualmente possibile, specialmente nel campo pratico, e tuttavia anche in quello dottrinario, come appare nella cooperazione instaurata con gli organi di *Fede e costituzione.* Alcuni critici hanno voluto intravvedere, nelle dichiarazioni di padre Tucci all'assemblea di Upsala, una celata allusione ad un prossimo ingresso cattolico nel consiglio mondiale delle Chiese. Alla medesima eventualità avrebbe accennato, in alcune sue osservazioni, padre Duprey. Il Tucci fece capire che si trattava di opinioni personali, senza mandato alcuno della propria Chiesa. In definitiva non sappiamo quale attualmente sia l'opinione delle autorità vaticane.

Ma è ormai certo che una decisione affermativa non potrebbe sorprenderci.

ANGEL SANTOS

(Traduzione dallo spagnolo di Giorgio Fabbri)

Il padre Giulio Basetti-Sani ha tenuto a Genova, per iniziativa della redazione di Renovatio, *una conferenza di cui presentiamo qui di seguito il testo. L'autore traccia le grandi linee della sua lettura cristologica del Corano, ampiamente esposte nei suoi due lavori:* Per un dialogo cristiano-musulmano - Muhammad, Damietta e La Verna, *edizioni Vita e Pensiero, Milano 1969; e* Il Corano nella luce del Cristo, *editrice Queriniana, Brescia 1969* (n.d.r.).

Gesù nel Corano

Nel Medioevo un frate domenicano, fra' Guglielmo da Tripoli, era stato uno dei pochi a prendere seriamente il libro sacro dell'Islam, il Corano, sforzandosi di ritrovarvi gli elementi di verità che il Signore vi ha seminato. Più tardi il cardinale Niccolò di Cusa cercherà di mostrare la figura di Gesù Cristo nel Corano come elemento di pace tra il mondo cristiano ed il mondo musulmano.

Dalla fine del secolo XVIII cominciò un interesse particolare negli studiosi europei dell'Islam ad esaminare il libro sacro dell'Islam; ed una attenzione speciale fu rivolta alla ricerca delle « fonti » del Corano e delle influenze cristiane. Si inizia così lo studio di quella che fu subito chiamata: « La cristologia del Corano ». Il primo anello della catena è il lavoro del tedesco Gerock: *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran,* pubblicato ad Amburgo nel 1839. Sotto un simile titolo apparve in Francia lo studio del Marneval: *La christologie du Coran* (Tolosa 1877). La tesi alla facoltà protestante di teologia di Montauban, presentata da E. Sayous, su *Jesus Christ d'après Mahomet* (Les notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme), pubblicata a Parigi nel 1881, aveva preteso trovare tutte le fonti cretiche-cristiane delle idee coraniche su Cristo. Egli pretese di avere dimostrato che il Corano in questo dipendeva dai tre derivati dell'essenismo, cioè il nazareismo, l'elkasaismo e l'hanifismo. Dal nazareismo, Muhammad avrebbe preso le notizie sulla vita di Gesù; dall'elkasaismo — la cui dottrina si troverebbe nelle lettere pseudo-clementine — avrebbe preso la dottrina su se stesso, sulle Scritture e sul Corano. (cfr. pp. 23, 24, 31).

La tesi del Sayous incontrò una favorevole accoglienza da parte di molti islamologi, che ripeterono, senza nemmeno curarsi delle citazioni inesatte fatte di sant'Epifanio, le affermazioni del Sayous. Tor Andrae credé rafforzare la tesi del Sayous affermando — senza dimostrarlo chiaramente — che il Corano dovrebbe all'ebionismo, alle pseudo-clementine e a Mani molte dottrine, quella sulla rivelazione, sul concetto del profeta e la cri-

stologia (1). Anche negli ultimi studi della « cristologia coranica » si ripetono queste affermazioni. Per l'autorità che hanno insigni islamologi cattolici, quali padre Jomier, o.p. (2), padre R. Caspar, p.b. (3), ed altri, sino ad oggi si continua ad interpretare il Corano unicamente secondo l'interpretazione della tradizione musulmana. Non si crede che sia possibile altra interpretazione, soprattutto per quello che riguarda i testi cristologici, se non quella che i musulmani fanno da tredici secoli. Il padre Jomier afferma: « Non dobbiamo, soprattutto, dissimulare, a rischio di mantenere l'equivoco, che il Corano afferma assai chiaramente che Gesù non è che una semplice creatura. Rifiuta decisamente il mistero dell'incarnazione. (...) Per l'Islam, infatti, c'è Dio da una parte e tutte le creature dall'altra. Sembra sia esclusa da una rigida concezione dell'unità e della trascendenza di Dio, l'idea che la divinità abbia potuto incarnarsi e, non cessando di essere ciò che è, abbia potuto apparire agli uomini, presente nella natura umana, alla quale si è unita. I numerosi passi apologetici, dedicati dal Corano a Gesù e alla sua Madre, vanno posti su di un piano diverso dal nostro, ossia inquadrati in una teologia apofatica, per cui Dio sarebbe del tutto separato dal mondo delle creature. Il Corano si oppone categoricamente all'idea della generazione in Dio, indirizzando la sua predicazione prima di tutto contro gli idoli del paganesimo, contro le leggende che parlano di nascite di dèi. La ragione di ciò va ricercata nel fatto che tale generazione è concepita sotto forma sessuale, forma che — non c'è bisogno di dirlo — viene rigettata in maniera egualmente categorica dai cristiani. (...) Anche la croce non ha parte alcuna nel Corano. Un solo passo la ricorda. E nell'interpretazione di questo passo la tradizione musulmana sembra essere molto coerente a se stessa quando pensa a una sostituzione di Gesù con un'altra vittima. (...) Qualcuno forse dirà che una parte considerevole delle ultime cose esposte va attribuita ai commentatori musulmani. E infatti alcuni cristiani si sono cimentati ad interpretare i passi-chiave della cristologia coranica sotto una luce esclusivamente cristiana, per tirarne fuori tutte le ricchezze possibili racchiuse in essi. E per il fatto che certi passi, tolti dal loro contesto, vanno facilmente soggetti a interpretazioni differenti, pensano che una tale iniziativa possa giustificarsi. Per il momento, la nostra opinione personale è che non se ne abbia il diritto. Un fatto ci colpisce: per milioni di musulmani il Corano rappresenta un Vangelo della salvezza, più che distinto, assai differente dal nostro e, nella sua linea, si presenta come già compiuto. I musulmani prendono alla lettera il Corano e alla luce del suo insegnamento vedono la cristologia » (4).

In questa linea si pongono i lavori di altri autori che hanno esami-

---

(1) Tor Andrae: *« Maometto - La sua vita e la sua fede »*, trad. italiana di F. Grieli, Bari, 1934, pp. 118-119, 124-125.

(2) *Il Corano è contro la Bibbia?*, Milano 1961.

(3) *La religion musulmane* in: *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris, 1966, pp. 22-223.

(4) *Il Corano è contro la Bibbia?*, pp. 113, 114-115, 118, 119-120.

nato la cristologia coranica: padre Henninger, s.v.d. (5), Henri Michaud (6), professore alla facoltà di teologia protestante di Parigi, il quale ha la tendenza a minimizzare al possibile le « ammirevoli dichiarazioni su Gesù » contenute nel Corano per dare rilievo alle « terribili negazioni »; padre Federico Peirono, i.m.c. (7).

Coloro ai quali allude il padre Jomier, che si sarebbero « cimentati ad interpretare i passi-chiave della cristologia coranica sotto una luce puramente cristiana, per ritrarne fuori tutte le ricchezze possibili racchiuse in essi », sono il professor Louis Massignon, l'abbé Ledit e soprattutto il padre Moubarac.

Studiando specialmente la tradizione ascetico-mistica dell'Islam, Louis Massignon (8) nella sua qualifica di islamologo « interiorista » era riuscito a mettere in rilievo certi aspetti profondi del libro sacro dell'Islam, il Corano, e tutto quello che vi poteva essere di « autentico » nella missione profetica di Muhammad.

Nella sua linea d'interpretazione vi è l'abbé Ledit il quale aveva presentato le sue idee in un articolo: *La vision musulmane du Mystère de Jésus* (9), e poi riprese nel suo libro che quando apparve incontrò grandissima opposizione: *Mahomet, Israël et Christ* (10). Anche il padre Y. Moubarac crede che sia possibile una rilettura « cristiana del Corano », e crede che si debba rimettere in discussione l'interpretazione musulmana della figura di Gesù nel Corano. Le « negazioni coraniche dovrebbero tutte riesaminarsi » tenendo presente che « il Corano, il quale non conosce la distinzione metafisica tra la natura e la persona, testimonia per l'unicità di Dio alla maniera dei profeti d'Israele » (11).

Questo riesame l'ha tentato, sotto certi aspetti, il professor Robert Charles Zaehner, del *All Souls College* di Oxford, il quale è anche consultore del segretariato per i non cristiani. Nella sua opera *At Sundry Times*, ha inserito un'appendice su « Il Corano e il Cristo » (12). Zaehner, il quale crede sinceramente alla missione profetica reale ed autentica di Muhammad, rifà l'esame dei singoli testi cristologici del Corano, seguendo spesso le posizioni di monsignor Ignazio Di Matteo, al quale lui stesso espressamente rimanda (13).

---

(5) *Spuren christlicher Glaubenswahreiten in Koran,* nella *Nouvelle Revue de Science Missionnaire,* Beckenried, I (1945), pp. 135-140, 304-314; II (1946), pp. 56-65, 109-122, 289-304.

(6) *Jésus selon le Coran,* Neuchatel, 1960, pp. 93.

(7) *Cristo nell'Islam,* Torino, 1964.

(8) Cfr. *La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam,* Paris, 1922, pp. 515, n. 1, 768-770; *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique,* « Opera Minora », t. I, pp. 110-115; *Le Signe Marial,* in: « Rythmes du monde », n. 3, 1948, p. 7-12.

(9) In « Témoignages - Cahiers de la Pierre-qui-vire », mars 1946, pp. 65-82.

(10) Paris, 1956, pp. 144-158.

(11) Cfr. Moubarac, Y.: *L'Islam,* Paris, 1962, pp. 62, 158-165.

(12) Trad. francese: *Inde, Israël, Islam* - Religions mystiques et révélations prophétiques, introduction par Jacques-Albert Cuttat. Paris, 1965. pp. 305-333.

(13) Di Matteo, I.: *La Divinità di Cristo e la dottrina della trinità in Maometto e nei polemisti musulmani,* Roma, 1938.

ALLA RICERCA DI UNA NUOVA INTERPRETAZIONE

Da anni mi sono domandato — prima di rigettare in blocco il libro sacro dell'Islam, il Corano — se fosse stato possibile tentare un'interpretazione alla « luce del Cristo » la quale avrebbe potuto scoprirci delle profondità sino ad oggi ignorate dei musulmani.

Durante queste mie ricerche, sono arrivato a delle conclusioni che potranno a prima vista sorprendere. Secondo me, Muhammad non fu inviato soltanto agli arabi pagani, discedenti di Abramo, nella linea di Ismaele, ma anche agli ebrei di Mecca e di Medina. Credo che gli ebrei della Mecca e di Medina, contemporanei di Muhammad, come i « falashas » dell'Etiopia avessero conservato molti aspetti dottrinali del sadduceismo. Dal Corano appare infatti che questi ebrei risentivano della tendenza sadducea interpretando alla lettera la « legge », mostrandosi duri ed arroganti, soddisfatti del proprio benessere, senza troppo preoccuparsi del regno di Dio, né dell'attesa del Messia. Rifiutando di credere alla resurrezione dei morti ed alla vita dell'al di là.

Questa missione di Muhammad per gli ebrei non viene riconosciuta dagli orientalisti. Ma quando si esaminano attentamente le prime sure meccane si vede bene come i richiami del profeta si indirizzino non ai politeisti; l'annuncio dell'imminenza del giudizio universale, l'affermazione dell'esistenza della vita futura fa supporre un uditorio che crede in Dio, ma che assorto nelle cure materiali della vita non si preoccupa delle verità dell'altra vita.

Vi si riscontrano allusioni esplicite ad un simbolismo biblico, che evidentemente poteva essere compreso facilmente da un uditorio ebraico, mentre sarebbe rimasto oscuro ad un uditorio pagano. Nella sura (95, 1-8) vengono rievocati il monte del fico e dell'ulivo, il monte Sinai ed il paese ben protetto. Muhammad accenna alle immagini da lui viste in una visione simbolica che richiama la storia d'Israele. Il « fico » era il simbolo del popolo d'Israele (cfr. *Marco* XI, 12-14, 20-21; *Matt.* XIX, 18-22; *Luca* XIII, 6-9). Gli olivi rievocano il monte degli ulivi, testimone della trionfale — seppure effimera — entrata di Gesù in Gerusalemme, alla vigilia della sua passione. Ma è altresì il luogo dell'agonia del Getsemani e della gloriosa ascensione di Gesù al cielo (*Atti* I, 12; *Ebrei* II, 9). In ascoltatori ebrei evocare l'ulivo suscitava un insieme di ricordi biblici: Geremia che rimprovera l'infedeltà di Israele (*Ger.* XI, 16), san Paolo che parlava dell'olivo innestato per presentare l'ammissione dei gentili in seno al vero popolo di Dio, al posto di alcuni rami che erano stati tagliati (*Rom.* XI, 17). Il monte Sinai evocava ad uditori ebrei il patto dell'alleanza; ed il « paese bene protetto » non è, come abitualmente credono i commentatori, la Mecca, ma Gerusalemme, o tutta la Terra santa (cfr. *Salmo* CXXV, 1-2). Come pure la sura 52, 1-6: « Per il monte Sinai e uno scritto vergato / sopra un foglio spiegato! / Pel tempio visitato! / Per il tetto elevato ed il mare gonfiato! ».

I commentatori musulmani hanno voluto vedere nello « scritto vergato ed il tempio visitato », il Corano, l'archetipo celeste del Corano, ed

il tempio della Ka'ba, alla Mecca. Ora questa « visione » ha un senso per un uditorio ebraico: la montagna del Sinai è l'inizio della storia del popolo d'Israele, dove gli fu consegnata da Dio la legge, « uno scritto vergato ». Il « foglio spiegato » sono i rotoli nei quali si conserva la legge. Il tempio visitato è anche qui quello di Gerusalemme. Nel linguaggio biblico le visite di Dio, non sono soltanto le grandi « teofanie », l'invio dei profeti, ma gli stessi castighi divini al suo popolo. La prima e la seconda distruzione del tempio di Gerusalemme fu riguardata come « visita di Dio ». Qui il « tempio visitato » è un richiamo alla distruzione di Gerusalemme, castigo per il rifiuto ad accettare Gesù, il Messia di Israele. Il tetto elevato (il cielo) ed il mare gonfio, sono i segni annunziatori del giudizio finale.

Secondo la mia reinterpretazione tanti testi comunemente intesi come riferiti alla Mecca, io li intendo riferiti a Gerusalemme. Il fatto che Muhammad alla Mecca adottasse come direzione della preghiera (*qibla*) Gerusalemme, come facevano gli ebrei, mostra come egli avesse coscienza di dover annunciare il suo messaggio coranico anche agli ebrei. Anche per lui Gerusalemme è la città del suo padre, Abramo, la città di Gesù e di Maria. Di fatto sono testi polemici con gli ebrei. Nella sura 28, 57-58: « Dicono (gli ebrei): / "Se noi seguiamo con te la retta guida, / saremo scacciati dalla nostra terra!" / Ma non abbiamo noi stabilito per loro un santuario sicuro / ove son portati frutti di ogni specie, / provvigione che viene da noi? / Ma i più di loro non sanno. / E quante città sterminammo, città che si vantavano petulanti dei loro agi! ».

Tutta questa sura rappresenta una tipica polemica con gli ebrei i quali reagiscono all'invito, fatto loro da Muhammad, di accettare Gesù quale loro Messia: « la retta guida ». L'evocazione della città di Gerusalemme appare chiara in questo contesto.

Riconoscendo Gesù come Messia, gli ebrei della Mecca si troveranno sradicati moralmente dalla loro patria che resta sempre la Palestina. « Ma non abbiamo noi stabilito per loro un santuario sicuro ove sono portati frutti di ogni specie, provvigione che viene da noi? ». Il Corano fa rispondere Dio stesso all'obbiezione degli ebrei: Iddio ha dato loro ormai un nuovo tempio *Haramân aminân*, che è Gesù (cfr. *Giov.* II, 21): il vero santuario fedele che non è opera dell'uomo (*Ebrei*, IX, 11). A Cristo, nuovo tempio, vengono portati « frutti », che sono « provvigione da Dio » (cfr. sura 3, 32-37: dove si parla del « cibo miracoloso » portato a Maria nel tempio).

In questo contesto della polemica ebraica io reinterpreto — allontanandomi dalla comune interpretazione — l'accusa che i libri sacri della Bibbia siano stati corrotti, ed il significato e l'estensione dell'espressione: *Ahl al-Kitâb* (genti del libro). Per quanto concerne l'accusa di avere corrotto la Bibbia, deve intendersi che gli ebrei piuttosto « nascondevano » una parte dell'insegnamento biblico; non in senso materiale, ma in quanto non volevano parlare delle profezie messianiche riguardanti Gesù quale Messia ed alle quali sembrava fare appello la predicazione coranica. Il messaggio del Corano confermava infatti le Scritture precedenti; Muhammad doveva ammonire Israele, e Gerusalemme, « la madre delle città » e quanti sono attorno ad essa, della messianicità di Gesù Cristo. L'espres-

sione: *Ummahal Qurah* (madre delle città), ordinariamente viene dai commentatori musulmani e dagli orientalisti riferita alla Mecca. Ma proprio perché si trova in un contesto polemico con gli ebrei della Mecca, nel quale si parla di Abramo e della linea profetica dei suoi discendenti, ascoltatori ebrei non potevano intenderla altro che di Gerusalemme. Inoltre « alcuni ebrei: ascoltano la parola di Dio per poi alterarla di proposito, dopo averla bene compresa » (sura 2, 70-75). Veramente qui non si parla di falsificazione di scritti, ma soltanto che si riporta male o si interpretano e spiegano falsamente le parole di Muhammad (cfr. sura 3, 72-78). Già i cristiani avevano accusato gli ebrei di avere falsificato le Scritture; ed a sua volta gli ebrei ne accusavano i cristiani. Perciò anche su questo punto occorre eliminare un equivoco. Il Corano ha ragione ed è nella verità quando mette in sospetto gli scritti degli ebrei e dei cristiani eretici dell'Arabia, con i quali Muhammad ha avuto relazioni. Il dedurne dalle espressioni coraniche che la sacra Scrittura, antico e nuovo Testamento, in possesso oggi dei cristiani, sia stata corrotta come pretendono molti musulmani, è andare al di là della portata del senso del Corano.

Inoltre mi allontano altresì dall'ordinaria interpretazione tradizionale, accettata dai musulmani e mai messa in dubbio dagli orientalisti, per il significato esatto di *Ahl al Kitâb* (la gente del libro). Unanimamente si vuole vedere sotto quella espressione gli ebrei ed i cristiani. A me sembra che se rimettiamo nel contesto storico della polemica di Muhammad con gli ebrei, soprattutto i rabbini, l'espressione deve riferirsi ad una categoria di persone responsabili della comunità, con le quali Muhammad discuteva. Quindi sono i dottori della legge, i rabbini; e l'espressione traduce l'ebraico *Soferim* (scribi). Una sola volta troviamo: *Ahl al-Ingîl* (la gente del Vangelo) (sura 5, 51-47), la quale, parallelamente, non significa i cristiani, ma i responsabili della comunità cristiana. Restringendo unicamente ai rabbini, l'espressione: *genti della legge,* tutti i testi coranici nei quali s'incontra prendono un significato un po' diverso, rimanendo diretti esclusivamente ai rappresentanti della comunità ebraica, e non concernono affatto i cristiani.

Alcuni orientalisti affermano che Muhammad alla Mecca non avrebbe avuto idee chiare sulla differenza tra ebrei e cristiani; la distinzione la avrebbe scoperta soltanto a Medina. Ma questa concezione fa parte della ricostruzione puramente artificiale che talvolta si fa delle persone e della missione di Muhammad. Sino dalla Mecca egli invece ha conosciuto quello che distingueva ebrei e cristiani; ed ha avuto coscienza che la sua missione profetica fosse anche quella di annunziare agli ebrei la verità della vita futura e della messianicità di Cristo. Nella prima sura di Medina appare esplicita la distinzione tra ebrei, cristiani e sabei (sura 2,59-62; cfr. sura 22,17 dove si nominano anche i *magiûsa,* i « magi » o zorastriani). A Medina la polemica con i capi della comunità ebraica, le « genti del libro », si intensifica maggiormente; e la rievocazione dei racconti biblici è fatta per richiamare i temi della storia della salvezza: l'alleanza del Sinai, l'infedeltà del popolo d'Israele, divenuto « seminatore di scandali », la distruzione di Gerusalemme, eccetera.

E' in tutto questo contesto polemico, e con la prospettiva storica che

il messaggio coranico è diretto anche agli ebrei per presentar loro la santità della Vergine e la messianicità di Gesù Cristo, che deve ristudiarsi tutto il problema di Gesù nel Corano, per riconoscervi soltanto una « iniziale marcia verso il mistero di Cristo ».

LE LIMITAZIONI DELLA CRISTOLOGIA DEL CORANO

La « cristologia » del Corano è limitatissima. Sopra 6236 versetti del libro sacro dell'Islam, soltanto 74 concernono esplicitamente Gesù Cristo. Di questi 42 poi ne accennano in maniera incidentale.

Da secoli ormai esiste un grande equivoco: una interpretazione astratta e superficiale ha portato i musulmani, da una parte, e i cristiani dalla altra a leggere nei testi coranici la condanna delle dottrine cristiane sulla incarnazione e la Trinità; mentre invece questi testi erano espressioni polemiche di reazioni ebraiche alla predicazione di Muhammad, o rifiutavano formulazioni false di verità cristiane: dottrine nestoriane e monofisite per il mistero dell'incarnazione, un « triteismo » composto di Dio, Gesù e Maria vergine, che non ha nulla con la Trinità cristiana.

Il Corano non parla affatto dei misteri cristiani nella loro autentica formulazione; né mai accenna ai libri del nuovo Testamento, né a fatti della storia del primitivo cristianesimo o di quello a lui contemporaneo. Quando parla del Vangelo, il « libro dato a Gesù », non deve intendersi come intendono i musulmani in senso « materiale », un libro scritto materialmente. Né il Corano intende alludere al testo sacro in possesso dei cristiani, cioè ai quattro Vangeli, o al nuovo Testamento. E' invece il « messaggio » e la predicazione della rivelazione evangelica. L'espressione del Corano deve interpretarsi come equivalente dell'« Evangelium », di cui parla Marco (I, 15) e soprattutto Paolo (*Rom.* I, 15-17; III, 21; IV, 13; *I Cor.* XV, 1-2; eccetera).

Costante è invece il richiamo alla storia delle grandi manifestazioni di Dio per il popolo d'Israele; soprattutto si parla dell'attività « profetica » di Mosè. Invece la storia della Chiesa cristiana e la sua organizzazione gerarchica mai vengono per nulla rievocate. Mi sono convinto che occorre limitare le espressioni del Corano alla situazione concreta esistente nello ambiente della Mecca e di Medina; tenendola sempre presente, si comprende allora assai diversamente da quanto abbiano compreso i commentatori musulmani e gli orientalisti, il significato proprio della presenza di Gesù Cristo nel messaggio coranico.

Tenendo conto dell'ordine cronologico delle sure coraniche, appare una graduale ascensione nella presentazione di Gesù Cristo, quale Messia per il popolo d'Israele; iniziatasi alla Mecca si fa sempre più insistente a Medina. La sura 19, meccana, è il primo esplicito annuncio « evangelico » agli ebrei: Giovanni Battista chiude la preparazione messianica, già attesa da Mosè; ad un uditorio ebraico è significativo che il Battista sia presentato superiore a Mosè (cfr. *Matteo* XI, 11). Ad un uditorio che ri-

teneva tutte le tradizioni rabbiniche e talmudiche sulla nascita illegittima di Gesù, Muhammad annuncia da parte di Dio la santità di Maria e la concezione verginale di Gesù. Già nel secondo e terzo periodo della predicazione alla Mecca questo annuncio si sviluppa gradualmente con rievocazione dei tre tempi della storia della salvezza: Abramo, Mosè e Gesù (sura 3, 25-26-65); con la rievocazione dell'ultima cena (sura 23, 52-50-55-53); una più frequente allusione alla distruzione di Gerusalemme, per terminare poi con la storia di Giuseppe ebreo, che è la figura tipologica di Gesù (sura 12).

A Medina la storia della salvezza viene presentata per mettere in risalto che la storia del popolo d'Israele era orientata verso Gesù, in tutte le sue varie fasi. Il Corano ci racconta la caduta di Adamo, contenente l'allusione alla promessa di un redentore; la figura di Adamo appare nella bivalenza biblica dell'uomo perfetto, prototipo dell'umanità (Gesù Cristo) che viene mostrato all'adorazione degli angeli (peccato di Iblis, è il rifiuto dell'incarnazione); e del primo uomo, Adamo, creato da Dio, e responsabile della caduta (sura 2,33-35-37-39). Bisogna supporre un uditorio ebraico per potere riconoscere nell'annuncio di Muhammad le fasi della rivelazione: Noè, Abramo, Mosè; con i temi della storia della salvezza: la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto; il passaggio del mar Rosso; l'alleanza del Sinai; l'apostasia d'Israele con l'adorazione del vitello d'oro; la nube luminosa; il miracolo della manna e delle quaglie. Se si esamina bene i testi, tutti questi fatti sono rievocati con significato profetico e tipologico, nella predicazione che vuole annunciare agli ebrei il mistero di Cristo. La rievocazione, per esempio, della « vacca rossa », è l'annuncio tipologico della passione, morte e resurrezione di Cristo, che soltanto un uditorio ebraico poteva comprendere, ma non gli arabi pagani. Difatto segue la rievocazione dell'attività apostolica di Gesù, che è il primo esplicito annuncio fatto a Medina. Nella sura 3, ritroviamo l'esplicito racconto dell'annunciazione delle nascite di Giovanni Battista e di Gesù; confrontato con quello della sura 19, che è meccana, la storia di Maria e di Gesù appare più ricca di contenuto e teologicamente più approfondita; per la prima volta troviamo il titolo di « messia » dato a Gesù esplicitamente. Nella crescente opposizione polemica degli ebrei, si comprende tutto il significato dell'espressione coranica: Gesù, figlio di Maria; e: Gesù è il « servo di Dio ». Non vi si deve vedere una negazione della divinità di Gesù.

Occorre ricordare che tanto il Talmud che i Midrash rabbinici contengono alcune allusioni all'origine adulterina di Gesù. « La nascita illegittima di Gesù », scriveva Samuele Krauss, « fu sempre ritenuta un domma nel giudaismo, costantemente (...) e resta come una verità viva nella scienza di ogni semplice ebreo che ha ricevuto come certezza questa opinione dai suoi genitori » (14).

Tutte le fonti ebraiche che parlano di Gesù tendono sistematicamente a presentarlo in fosca luce, attribuendogli, oltre la nascita illegittima,

(14) Citato dal Klausner: *Jesus of Nazareth,* London, 1925, pp. 47-54.

l'uso di arti magiche sotto il potere di Satana che avrebbe imparate in Egitto, ed una morte ignominiosa.

Anche alla Mecca e a Medina gli ebrei mantenevano questa tradizionale blasfema opinione di Gesù e di Maria. Ed in questo clima, l'espressione con la quale Gesù viene continuamente designato nel Corano, *Issa, Ibn Mariyam* (« Gesù figlio di Maria »), è la riabilitazione delle due persone di fronte alle bestemmie degli ebrei contro il loro onore. Non è quindi la negazione della « divinità di Gesù », ma l'esaltazione della grandezza di Maria. Nessuna donna è mai esplicitamente nominata nel Corano; la sola ed unica è Maria. Così Muhammad — secondo la promessa stessa di Gesù *(Giov.* VIII, 50) — è colui che Iddio ha scelto perché dinanzi al popolo d'Israele rendesse testimonianza della santità di Maria e del carattere soprannaturale di Cristo.

« Il Messia non ha disdegnato di essere un "servo di Dio" », dice il Corano. Anche questo titolo di « servo », a varie riprese dato a Gesù, non si deve comprendere come la negazione della « divinità di Cristo ». La questione della « divinità di Cristo » non appare nella « rivelazione coranica ». Gesù è presentato agli ebrei da Muhammad, come il « servo di Jahvé » del quale aveva parlato Isaia. Questa umiliazione del Messia, accettata da Cristo per la nostra redenzione, ed in seguito alla quale Iddio lo ha glorificato (*Filip.* II, 9-11), mai è stata riconosciuta dagli ebrei, poiché essi immaginarono un « Messia trionfante e principe temporale ».

In questa prospettiva storica si deve riconsiderare l'annuncio che il Corano fa del mistero di Gesù Cristo: è solo una « iniziale presentazione », quindi insufficiente, la quale avrebbe dovuto essere esplicitata ed arricchita dall'azione evangelizzatrice dei cristiani. A Muhammad non era stata concessa la conoscenza dei misteri di Dio, come confessa egli stesso a più riprese (sura 72, 21-26; sura 7, 188; sura 46, 8/9; sura 6, 50).

Gli orientalisti hanno messo in rilievo che le liste « profetiche » contenute nel Corano non hanno nessun ordine, né logico né cronologico; questo sarebbe stato il frutto dell'ignoranza di Muhammad. Ora a me sembra che se si prende come criterio il nome di Gesù, si riesce a scoprire un ordine per ogni singola lista. Per esempio, nella sura di Maria si ricorda la discendenza immediata di Abramo, Isacco e Giacobbe, ed il trinomio: Mosè, Ismaele ed Idris; questo è posto in parallelo con i primi tre personaggi del nuovo Testamento che inquadrano Gesù: Zaccaria, Giovanni Battista e Maria (sura 19, 1, 2-22). Nella sura 6, 83-86, per esempio, i personaggi dell'antico Testamento sono tutti tipi del Messia: Abramo, Isacco e Giacobbe, i primi depositari della promessa messianica; David e Salomone, i due re tipi del Messia-re; Giobbe e Giuseppe, i tipi del Messia sofferente; Mosè ed Aronne, tipi del Messia legislatore e del Messia sacerdote. I due personaggi del nuovo Testamento: Zaccaria e Giovanni Battista sono gli immediati « annunziatori e precursori del Messia ». I cinque « profeti biblici » menzionati dopo Gesù, sono coloro che furono destinati agli esolusi dal popolo legale d'Israele ed al tempo stesso nella tradizione cristiana sono considerati tutti « tipi profetici » di Gesù risorto. Elia fu con Eliseo ministro della resurrezione (*1° Re,* XVII, 17-24; *2° Re,* IV, 32-37); Ismaele quasi morto per la sete e la stanchezza, nel deserto, riprende vita alla parola dell'angelo di Jahvé, il quale mostra ad Agar una

sorgente di acqua per dissetare il figlio (*Gen.* XXI, 14-19); Ismaele fu l'escluso, ma — esplicita il Corano: — « fu sincero nella sua promessa e fu messaggero profeta » (sura 19, 55/54-56/55) per il suo popolo arabo, da lui discendente. Elia ed Eliseo erano stati profeti nel regno d'Israele, durante lo scisma dal regno di Giuda così la loro missione profetica si svolse in mezzo ad un popolo « separato ». Elia inoltre — secondo una tradizione riportata da sant'Epifanio — sarebbe stato di origine araba, e per questo lo troviamo nel Corano associato ad Ismaele. Anche Giona pure fu un profeta di popoli « esclusi », i niniviti, ed al tempo stesso fu un « tipo profetico della resurrezione di Cristo » (*Giona* II, 1-3, 11; *Matteo* XII, 38-41); Lot, nipote di Abramo, era stato il primo dei famigliari a separarsi dal patriarca (*Gen.* XIII, 7-12); ma fu in qualche modo anche lui un « resuscitato », poiché per le preghiere di Abramo poté scampare alla morte nel momento della distruzione di Sodoma e Gomorra (*Gen.* XIX, 29).

Analoga interpretazione cristocentrica è possibile ritrovarla nella lista contenuta nella sura delle donne (sura 4, 161/163-162/165) che, secondo la testimonianza di Ibn Ishaq, sarebbe stata la risposta alle difficoltà di due ebrei medinesi, i quali sostenevano che dopo Mosè non vi era stata altra « rivelazione ».

Una « rilettura cristiana del Corano » potrà aiutare a riscoprire Cristo nel senso « pieno » di alcuni testi. Se ai musulmani è lecito sbizzarrirsi, talvolta in modo incredibile, con la loro fantasia, per cercare interpretazioni inaccettabili, dovrebbe essere consentito a studiosi cristiani del Corano, i quali ammettono una origine sacra del libro, di cercare alla « luce della rivelazione cristiana » tutti quegli elementi che potrebbero mostrare l'interno orientamento del messaggio coranico verso il mistero di Cristo, riscoprendo il « senso pieno » di alcuni testi. Così — per me, — la « notte del destino » (*qadr*) (sura 97) sarebbe la « notte del Natale », quando Gesù apparve sulla terra: « notte della potenza, nella quale si realizzò il mistero della potenza e bontà di Dio » (cfr; *Col.* II, 26; *Efes.* I, 4-14); in essa « vi scesero gli angioli » (*Luca* II, 23); scese « lo Spirito col permesso di Dio », significa la discesa dello Spirito di santità sulla terra con la venuta di Cristo. Ogni volta che il Corano parla dell'azione di Gesù, si ripete l'inciso: « col permesso di Dio ». I commentatori insistono a vedervi la negazione della divinità di Cristo (15).

Quando invece si tiene presente la destinazione dell'annuncio ad un uditorio ebraico intimamente convinto che tutta l'azione di Gesù, come affermava la tradizione rabbinica, fosse stata « magia nera » e frutto di Satana, allora appare chiaramente come il Corano, in piena armonia col Vangelo, tiene ad esprimere l'assoluta adesione della volontà umana di Cristo alla volontà di Dio, nella più assoluta dipendenza ed obbedienza (cfr. *Giov.* IV, 34; V, 30; VI, 38; *Filip.* II, 7-11). Il Corano aveva raccontato altrove la storia della nascita di Gesù (sura 19, 22-34/35); in questa sura 19 ci troviamo evocata una visione personale di Muhammad del grande evento del Natale.

A questa « notte del destino » o del Natale si accenna anche in altri

(15) Cfr. Jomier, J.: *Il Corano è contro la Bibbia?*, pp. 111-112.

testi, nei quali i musulmani e gli orientalisti riconoscono la « discesa del Corano ». Per esempio nella sura 44, 1-5/6. Il *libro chiarissimo* non è — secondo me — il Corano, ma il « simbolo della predicazione e rivelazione evangelica », la « parola di Dio », il Verbo che nella notte di Natale si è manifestato agli uomini. « In quella notte viene disposta ogni cosa saggia »; infatti per l'incarnazione tutte le cose sono « ricapitolate e riordinate in Dio ». Il Verbo che era presso Dio fu inviato al mondo come « Misericordia ». Il « messaggero chiaro, apostolo esplicito » non è Muhammad, ma Gesù Cristo; il quale più volte e senza sottintesi aveva dichiarata la sua messianicità, anche dinanzi al sinedrio (cfr. i versetti 6/7-15/16); il primo castigo inflitto da Dio per il rifiuto del Messia, fu la distruzione di Gerusalemme (col ferro e col fuoco!), la cui rievocazione è bloccata con la scena del giudizio universale, come già in Matteo (XXVI, 64). L'incredulità degli ebrei contemporanei di Gesù era una replica di quella dei padri loro nell'esodo dall'Egitto, malgrado l'elezione che Iddio aveva fatto d'Israele (vv. 16/17-31/32). Con Gesù, Iddio aveva dato loro ancora una prova evidente del suo amore per gli uomini (32/35), mediante la resurrezione di Cristo che è la fonte della resurrezione di tutti gli uomini. E gli ebrei della Mecca rifiutano ancora di credere a Gesù!

In senso « cristologico » si possono pure reinterpretare molte altre espressioni coraniche, al fine di riscoprirvi il loro ricco e pieno senso, rimasto nascosto ai musulmani, perché soltanto la « chiave cristiana » può permettere di aprirlo.

Una frase che spesso ritorna nel contesto della polemica con gli ebrei, è: « La scienza è venuta loro ». Secondo l'insegnamento di san Paolo, la « scienza » è Cristo (*1.a Cor.* I, 30; II, 27). Così la parola *al-Haqq* (la Verità) non designa un concetto astratto, ma si riferisce talvolta a Dio, e talvolta nel contesto polemico potrebbe riferirsi a Gesù Cristo, il quale è detto « la Verità confermante la veracità dei messaggi profetici da essi (gli ebrei) conservati » (sura 2, 85/91), poiché nel versetto precedente Gesù era stato espressamente nominato (vv. 81/87).

Parallela interpretazione « cristologica » va data anche alla parola *al-Hudah* (la direzione, la via, la guida), per riconoscervi, in senso pieno, la persona di Gesù Cristo, il quale si è detto la via, la guida, il maestro. (sura 20, 121/123; sura 23,51/49-52/50; sura 27, 78/76-79/77). Altrettanto va detto per le parole *ar-Rahmat* (misericordia) e *an-Nûr* (la luce). (sura 24, 34-35; sura 61, 8; 57, 12-13; sura 66, 8; eccetera).

ESPLICITO ANNUNCIO DI CRISTO MESSIA A MEDINA

La seconda sura, detta della vacca, per l'allusione al rito della vacca rossa di cui si fa menzione, fu predicata a Medina — ci dice Ibn Ishaq — « polemizzando con i rabbini ebrei » dei quali ci conserva anche i nomi (16).

Vi è tutto un orientamento per l'annuncio di Cristo quale Messia, con

(16) Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad,* pp. 246-247, 256-257.

una presentazione che potremmo dire « paolina ». Vi si trovano gli eventi della storia di Israele che la predicazione cristiana riconosceva quali « tipi profetici » della venuta di Cristo. Coloro ai quali Iddio ha suggellato il cuore e l'udito, la cui vista è velata, sono certamente gli ebrei, ascoltatori di Muhammad, e vi si sente il richiamo ad Isaia (VI, 10), varie volte fatto da Gesù stesso *(Mat.* XIII, 14-15; *Giov.* XII, 37, 39-40) e da san Paolo *(Atti* XXVIII, 26-27; *Rom.* XI, 8; *2.a Cor.* III, 12-18). Il rifiuto che gli ebrei fanno a Muhammad di credere « come credono gli altri, accettando il Messia », è comune alla tradizione rabbinica che considera i misteri cristiani, soprattutto quello della morte di Cristo, come una stupidaggine, « stoltezza » (cfr. *1.a Cor.* X, 18).

Il versetto 15/16: « Essi sono coloro che hanno *comprato* l'errore *pagandolo* con la rettitudine, ma l'affare che hanno fatto non portò loro alcun guadagno e non avranno la guida!», è una chiara allusione al tradimento di Giuda, il quale vendette Gesù. Così i « violatori dell'alleanza », non sono, — come spiegano i musulmani e gli orientalisti — i medinesi, ebrei e pagani che avevano concluso il patto con Muhammad, ma gli israeliti, con allusione al rifiuto degli ebrei medinesi a riconoscere Cristo come loro Messia; fu questo ciò che ruppe l'alleanza. Prima di entrare in « alleanza con Dio » erano come « morti », e con la fede soprannaturale in lui, sono stati risorti, nella speranza di risorgere alla vita dell'al di là (v. 26/28). La sura passa poi a rievocare le fasi della storia della salvezza, cominciando dal racconto della caduta di Adamo, del suo peccato, dello annuncio del « proto-evangelo » (vv. 33/35-37/39). Poi la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, il passaggio del mar Rosso, l'alleanza del Sinai, eccetera. E' in questo contesto della storia della salvezza che si trova l'allusione alla vacca rossa (vv. 63/67-69/74) nella quale i cristiani riconoscevano il tipo profetico del sacrificio di Cristo. L'allusione alla morte e alla resurrezione di Cristo è chiara nel versetto 67/72: « E quando uccideste un uomo (Gesù) e discuteste di questo, e Iddio rese manifesto ciò che celavate (...). Così Iddio resuscita i morti e vi mostra i suoi segni a che comprendiate. Ma in seguito i vostri cuori si indurirono e divennero come le pietre... ». Muhammad non polemizza ancora sulla morte di Cristo, né sul significato di quella morte, come farà nella sura 4. Soltanto dopo avere rievocato il « tipo » del sacrificio di Cristo con la storia della vacca rossa, si allude alla morte e resurrezione di Cristo, segno e modello della nostra resurrezione. I vv. 2:81/87-85-91 annunciano la missione di Gesù: le prove evidenti sono state le sue parole e le sue opere, soprattutto i suoi miracoli *(Giov.* X, 37-38; XV, 24; la conferma della sua missione messianica fu fatta al momento del suo battesimo, a cui le parole coraniche, « lo confermammo con lo spirito di verità », alludono. Il rimprovero: « Ogni volta un inviato vi porta ordini non graditi, vi ribellate », s'indirizza agli ebrei come popolo, e riecheggia la condanna di Gesù *(Matt.* XXIII, 34-37) e di santo Stefano al sinedrio *(Atti* VII 51-52). Immediata viene subito la reazione degli ascoltatori: *I nostri cuori sono incirconcisi!* E' la reazione che già avevano i rabbini dinanzi ai cristiani. Dopo san Paolo infatti le diverse scuole rabbiniche avevano preso posizione contro la reinterpretazione tipologica allegorica data alla « circoncisione spirituale », poiché comportava l'abrogazione della legge. « Essere circonciso di cuore » significava avere abbandonato il giudaismo, per accettare la fede in Cristo

(*Rom.* II, 28-29). I rabbini di Medina conoscono cosa significhi nella tradizione giudaica la circoncisione quale segno dell'alleanza e rifiutano la interpretazione « paolina » della circoncisione spirituale, la « circoncisione del cuore ». Sospettando che Muhammad li inviti a convertirsi al cristianesimo, essi proclamano solennemente: « I nostri cuori sono *incirconcisi!*»; cioè: noi ci contentiamo della « circoncisione della carne », la vera, e non vogliamo saperne di quella « paolina e cristiana », la circoncisione dei cuori. Il libro che giunse agli ebrei non è come ordinariamente si crede, il Corano, ma il messaggio evangelico, destinato a dichiarare veridiche e confermare le profezie dell'antico Testamento. Gli ebrei si ostinano a rifiutare Gesù per il loro falso attaccamento a Mosé e soprattutto per l'amore ai beni e vantaggi della vita di quaggiù (cfr. *Giov.* VIII, 23-24; IX, 28; sura 2, 90/96).

CROCIFISSIONE, MORTE E RESURREZIONE

La questione della morte di Cristo è essenziale alla fede cristiana. La tradizione musulmana — affermava Massignon — soltanto dopo il 150 dell'egira ha considerato come dottrina certamente insegnata dal Corano che Gesù non fosse stato crocifisso; ma che al suo posto Iddio miracolosamente avesse posto un sosia. Si deve riconoscere che vi è un testo dove si afferma senza equivoci la morte reale di Gesù (sura 3, 47/54-48/55). In tale testo la morte di Gesù è effetto della volontà di Dio e dell'offerta spontanea di Gesù stesso; e non è effetto dell'azione degli uomini. Anche il testo della vacca rossa parla esplicitamente della morte dell'uomo che Dio ha resuscitato (Gesù Cristo).

Si è parlato poi di « una versione docetica della crocefissione di Gesù » secondo il Corano, per spiegare il famoso testo della sura 4, 156/157. Anche qui siamo nel pieno della polemica contro gli ebrei, i quali sfidano Muhammad a fare discendere dal cielo un « libro ». Si passa ad un insieme di accuse per le quali il popolo ebraico è stato maledetto da Dio: « Ma poiché hanno infranto il patto, negato "i segni di Dio", ucciso iniquamente i profeti, / e detto: "Il nostri cuori sono incirconcisi!" / (altro che « incirconcisi »! per la loro miscredenza / Iddio li ha addirittura sigillati, / poiché non credono se non in pochi); / poiché, miscredenti ancora, hanno proferito contro Maria / una grossa calunnia; / e per avere detto: "Abbiamo ucciso il Messia, / Gesù figlio di Maria, messaggero di Dio". / Mentre non l'hanno ucciso, né crocifisso, / ma ne hanno avuto soltanto l'illusione! / E coloro che disputano intorno a lui dubitano in proposito senza alcuna certezza, e solo andando dietro a congetture. E la verità è che non fu ucciso, / ma Iddio, potente e sapiente, lo elevò a sé! ».

Agli ebrei di Medina Muhammad rinfaccia di avere violato il patto di alleanza del Sinai, di avere negato i segni manifesti dell'intervento di Dio nella storia, e fra questi « segni » sono particolarmente Gesù e Maria e la missione di Muhammad. Essi hanno ucciso i profeti, e ripetono: « I nostri cuori sono incirconcisi!». Per gastigo loro, Iddio ha sigillato i loro

cuori e posto un velo sui loro occhi (cfr. *2.a Cor.* III, 14-15). Essi hanno calunniato l'onore della Vergine santissima, Maria, madre di Gesù che è invece la più grande gloria d'Israele e di Gerusalemme.

Per negare poi la messianicità di Gesù anche gli ebrei di Medina ricorrono all'argomento classico dell'apologetica giudaica contro il cristianesimo. Gesù era stato da loro crocifisso, ed era morto ignominiosamente sulla croce come un « maledetto », non poteva quindi essere riconosciuto quale loro messia. Per essi l'affermazione cristiana che Gesù fosse stato il messia era un'offesa alla Provvidenza divina ed un insulto all'intelligenza umana (cfr. *Gal.* III, 10-13; *2a Cor.* V, 21). Essi si vantano, anzi di avere « ucciso il Cristo ».

Per comprendere il vero significato del testo coranico tanto discusso, si deve notare che le affermazioni non riguardano il « fatto della crocifissione e della morte di Gesù », che viene chiaramente affermato in altri testi. Se non si vuole attribuire al Corano un colossale errore storico, la negazione della realtà della crocifissione e morte di Cristo, occorre rileggere ed intendere tutto il testo alla luce del domma cristiano del significato e del valore della morte vicaria di Gesù. Gli autori veri della morte di Gesù non furono né i giudei, né i soldati romani; fu un evento preordinato da Dio ed effettuato dalle potenze diaboliche *(1.a Cor.* II, 7-8); fu l'immolazione spontanea di Gesù stesso che si offrì volontariamente, perché nessun uomo aveva potere sulla sua vita *(Giov.* X, 17-18).

Gli ebrei ebbero soltanto l'illusione di avere liquidato per sempre Gesù. Quella frase: « Qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui », deve essere interpretata nello sfondo del pensiero Paolino: la morte è lo stipendio del peccato *(Rom.* VI, 23) e la condanna pesa su tutti gli uomini che hanno peccato (*Rom.* VI, 16-18). Il « sosia » oggetto della giustizia divina fu il peccato, nella personalizzazione che ne ha fatto san Paolo; è l'umanità intera, il « vecchio uomo » che è stato crocifisso, perché fosse distrutto il corpo del peccato (*Rom.* VI, 6).

Muhammad forse non ha penetrato tutto il profondo senso delle parole che egli era interiormente spinto ad annunciare: né il significato reale e profondo di queste parole è stato compreso dalla tradizione musulmana, né dagli orientalisti. Soltanto la « chiave cristiana » può aprire il profondo senso di questi testi coranici, i quali quando siano « interiorizzati » alla luce della rivelazione cristiana annunciano ai musulmani aspetti autentici del mistero di Cristo. Così, in questa luce di Cristo, proprio quei testi che per secoli sono stati considerati come la negazione della crocifissione e della morte di Cristo, prendono un significato più comprensibile ed in armonia con la realtà storica e della rivelazione cristiana.

GIULIO BASETTI-SANI

ECCLESIOLOGIA

Del magistero ordinario del papa

L'indifferenza, se non anche l'opposizione, con la quale alcuni accolgono le decisioni dottrinali del romano pontefice, costituisce un fenomeno attuale denunciato più d'una volta da Paolo VI. La deplorevole reazione prodotta dall'enciclica *Humanae vitae* in certi ambienti ne costituisce esempio recente.

Non vogliamo parlare in questa sede della infallibilità del magistero pontificio; ma anche sotto questo aspetto è impossibile non denunciare alcune tendenze che sembrano voler ridurre la missione magisteriale infallibile del pontefice ad una azione ufficiale in qualità di capo del collegio episcopale o ad una mera constatazione della fede già esistente nel popolo di Dio (1). Due interpretazioni chiaramente inammissibili per un cattolico.

Vogliamo qui riferirci solo al magistero pontificio autentico non infallibile, del quale si è parlato nel concilio Vaticano secondo: « Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione praestandum est Romani Pontificis authentico magisterio, etiam cum non ex cathedra loquitur; ita nempe ut magisterium eius supremum reverenter agnoscatur et sententiis ab eo prolatis sincere adhaereatur, iuxta mentem et voluntatem manifestatam ipsius...» (2).

Consideriamo per ora, come punto maggiormente interessante di tutta questa sentenza « l'ossequio religioso dell'intelligenza e della volontà » che si deve agli insegnamenti autentici del papa anche nel caso in cui non abbia parlato ex cathedra ma si sia rivolto tuttavia alla Chiesa universale con magistero « supremo »: ossequio che comporta essenzialmente una « sincera adesione » la cui misura è la volontà di obbligare, manifestata, in un modo o nell'altro, dallo stesso papa.

Codesta adesione è una accettazione interiore, non esteriore, dell'insegnamento pontificio; è un giudizio col quale si sottoscrive la verità insegnata dal papa. Trattasi di un giudizio più che probabile, certo; ma d'una certezza morale che non è assolutamente immune da possibili errori. Ciò non significa che la possibilità di errore si possa verificare ordinariamente e frequentemente. E' inconcepibile con quanta leggerezza e superficialità

---

(1) Cfr. *Une introduction a la foi catholique* (Paris 1968) 471 s.; *Il dossier del catechismo olandese* (Verona 1968) 156, 236-240; *Commissio Cardenalitia de « Novo Catechismo »*, pars doctrinalis n. 8.

(2) Costituzione *Lumen Gentium* n. 25.

si è pervenuti alla conclusione, durante questi ultimi mesi, partendo dal presupposto della non infallibilità del magistero pontificio autentico, di considerare non già fallibile, ma addirittura erroneo un documento tanto serio, meditato, ponderato e di portata universale come l'enciclica *Humanae vitae (3)*.

La vita umana è piena di certezze morali che, sebbene non si possa escludere la possibilità di errori, accettiamo senza difficoltà anche negli avvenimenti più seri e significativi. Se così non fosse, la convivenza e la vita sociale degli uomini correrebbero pericolo di distruzione. Il nostro problema tuttavia non si esaurisce qui, ma presenta caratteri che dànno alla certezza morale della adesione al magistero pontificio una consistenza senza paragone più notevole.

La Chiesa è una comunità di credenti, istituita da Gesù Cristo per perpetuare la sua opera di salvezza, e animata dallo Spirito Santo. Se la Chiesa è essenzialmente una comunità di credenti (i fedeli prima che cristiani si chiamarono « credenti ») (4), era necessario che il suo divino fondatore assicurasse la possibilità di incontro tra la verità rivelata e la verità creduta, incontro senza il quale è assolutamente impossibile l'atto di fede.

E non era facile. Era necessario che fosse assicurata, con assoluta garanzia, l'esatta verità delle parole dette da Dio, una volta per sempre, molti secoli fa; e occorreva anche la sicurezza che queste parole si conservassero intatte, senza cambiamenti, senza aggiunte, senza menomazioni, né mistificazioni.

Gesù Cristo pose la garanzia della nostra fede in un elemento obbiettivo, creato espressamente da lui come parte imprescindibile della società dei credenti: il magistero della Chiesa.

Il magistero esiste per garantire, per assicurare l'atto di fede; per proteggere, per sollecitare, per facilitare la fede di cui vivono i credenti. Questa è la sua ragion d'essere, il suo scopo.

Ma il magistero vivo della Chiesa, secondo il disegno di Gesù Cristo, non solo può garantire e proteggere la fede in questa società di credenti, perché questo è il suo fine, ma ha l'obbligo preciso di realizzarlo. Ciò che per gli esseri non liberi è semplice necessità, per gli esseri liberi diventa obbligo morale per la piena realizzazione di se stessi.

Non si tratta perciò di una opzione per cui il cristiano può cercare la garanzia immediata della sua fede scegliendo liberamente tra il magistero autentico e un qualunque altro mezzo. Perché, al contrario di quanto succede in qualunque magistero meramente umano, ciò che interessa nello

---

(3) Si noti che il papa si richiama ad una linea tradizionale anteriore che per se stessa sarebbe infallibile. Già prima della enciclica, E. Schillebeeckx aveva scritto: « In realtà ci troviamo di fronte ad un insegnamento comune a tutto l'episcopato mondiale, di modo che su questo punto è impossibile tornare indietro. D'altra parte, sarebbe inconcepibile che, in una questione tanto vitale ed importante, la Chiesa potesse sbagliare in una dichiarazione dottrinale non infallibile » (*De Natuurwet in verband met de katholieke huwelijksopvatting*, in « Jaarboeck der Katholieke Theologen », 1963, 25).

(4) Cfr. J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », 40, (1964), 298.

esercizio del magistero ecclesiastico non è la motivazione della verità insegnata, ma la verità stessa, sopra cui ricade la protezione di Dio. La verità qui non si giustifica con argomenti razionali, la si enuncia con autorità.

Naturalmente questa sicurezza che il magistero dà alla società dei credenti non è sempre uguale, trattandosi della parola umana rinvigorita da un atto divino che non è né rivelazione né ispirazione, ma assistenza; e la assistenza di Dio può essere maggiore o minore, per volontà dello stesso Cristo, che ha voluto lasciare alla volontà del magistero la determinazione di questo grado di assistenza divina. Quando questo vuole emettere una sentenza definitiva e valida per sempre, ad esempio il papa che parli ex cathedra, a codesta volontà si associa indefettibilmente la volontà divina di garantire assolutamente e infallibilmente questo atto di magistero. Quando questi vuol insegnare, ma senza emettere una sentenza definitiva in virtù del suo esercizio magisteriale, allora a codesta volontà si associa la volontà divina di garantire l'atto del magistero, ma questa garanzia non è necessariamente assoluta né infallibile. V'è sempre una protezione divina, ma questa non è sempre uguale.

Approfondiamo ulteriormente l'argomento:

Quando il papa afferma ex cathedra una verità (supponiamo ad esempio che voglia definire una verità come contenuta nella rivelazione), gli atti di interna adesione del credente possono essere vari.

1) Accettazione della verità rivelata.

2) Accettazione del fatto che questa verità è realmente rivelata.

Ambedue sono atti di fede, perché ambedue motivati non dalla evidenza, bensì dall'autorità di chi ha parlato. Ma il primo è un atto di fede divina, poiché ha parlato Dio; il secondo è di fede ecclesiastica (5) (in qualsiasi modo voglia intendersi la fede ecclesiastica, secondo le diverse teorie dei teologi), perché ha parlato la Chiesa attraverso il papa. La verità accettata nel primo atto è rigorosamente la parola di Dio; quella accettata nel secondo è più propriamente parola umana, sebbene rinforzata dall'assistenza di Dio. Crediamo, finalmente, che non solo il primo, ma anche il secondo siano atti di fede.

Nel caso citato di definizione ex cathedra, è chiaro che l'organo creato da Cristo nella sua Chiesa per assicurare la possibilità dell'atto di fede fra i credenti esplica compiutamente la sua funzione. Alla definizione ex cathedra, pontificia o conciliare, si devono assimilare i simboli della fede

(5) A proposito della frase conciliare « quorum definitionibus fidei obsequio est adhaerendum » (*Lumen Gentium* n. 25), la commissione dottrinale del concilio così si pronunciava: « [Adhaesio] talis est, ut sinceram animi adhaesionem superet, quippe quae, ubi de definitionibus agitur, obsequium fidei penitus attingat; quod quidem fidei obsequium gradus diversos admittit iuxta maiorem vel minorem relationem veritatis definitae cum divina revelatione. Ad hunc disparem adhaesionis gradum, formula generica *fidei obsequio*, non autem: fidei *divinae* obsequio » (*Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964, Relatio de n. 25, antea n. 19, littera K, p. 96s). Sebbene la problematica sia diversa dalla nostra, crediamo degno di nota che la commissione dottrinale ammetteva la possibilità di diversi consensi infallibili (quelli che chiama « ossequio di fede ») senza che tutti siano necessariamente consensi di fede divina. Cfr. C. Pozo, nel *Comentario de la const. dogm. sobre la Iglesia*, pubblicato dai professori della facoltà teologica di Granada, (Madrid 1967), 199 s.

accettati universalmente e la verità insegnata dal magistero ordinario universale.

Ma la vita umana di una società di credenti è troppo complessa per dipendere, nel suo ampio sviluppo, esclusivamente da alcuni atti sporadici del magistero infallibile, che, per sua stessa natura, non può operare di continuo. Manca quindi un indirizzo positivo che ogni giorno protegga dai pericoli la fede dei credenti, che vigili per le possibili deviazioni introdottesi nel popolo di Dio, che corregga le false interpretazioni della verità rivelata sorte nel sia pur legittimo sforzo di approfondimento della stessa, che promuova efficacemente i giusti orientamenti del sentimento autentico della fede tradizionale.

Non ci si può attendere tutta questa complessa attività dal magistero infallibile (6), sebbene costituisca indubbiamente missione dell'organo creato da Cristo per assicurare la vita della fede nei suoi credenti. La può compiere però il magistero autentico che non vuole usare di tutta la sua suprema potestà, e in particolar modo il magistero ordinario pontificio.

Quando il papa, facendo uso del suo supremo magistero, insegna alla Chiesa universale una verità di fede o di costume senza pretendere di insegnarla infallibilmente, il credente ha l'obbligo di accogliere interiormente questa verità, sebbene la sua adesione sia diversa da quella che esige la definizione dogmatica. Su che cosa si fonda questa accettazione interna, che tipo di consenso è e come si origina?

Abbiamo già detto che si tratta di un consenso certo, di una certezza morale che esclude in modo assoluto la possibilità di errore. Una accettazione che non è, per questa stessa ragione, irreformabile, se ci si attiene solo alla natura dell'atto pontificio che lo origina (7). Diciamo « se ci si attiene solo alla natura dell'atto pontificio che lo origina », cioè se si considera che l'atto pontificio non infallibile non può, come tale, provocare una accettazione irreformabile. Ma non v'è dubbio che, tenendo conto delle circostanze in cui nasce il documento pontificio, queste possono essere tali che, senza attribuire al documento stesso l'infallibilità, diano certezza assoluta alla verità insegnata e conseguentemente il consenso risulti irreformabile. Quest'ultimo pensiamo sia stato il caso dell'enciclica *Humanae vitae*.

Questa adesione al magistero non infallibile è un atto di fede ecclesiastica (8); perché accetta la verità soltanto dall'autorità della Chiesa docente, tramite la parola del papa. Tale parola ha carattere umano, sebbene sia protetta dall'assistenza di Dio.

Per analizzare più a fondo la sua natura ed il suo fondamento teologico, è necessario studiare qual'è la tendenza interiore del credente ad accettare la verità proposta dal magistero con queste condizioni. Perché se

(6) Teoricamente ci si potrebbe attendere che il magistero ordinario universale, che è infallibile, assicurasse tutto ciò che è necessario per queste condizioni della vita di fede. Ma in pratica rimarrebbe sempre la difficoltà insuperabile di constatare con la necessaria certezza l'esistenza reale di detto magistero in ciascun caso particolare.

(7) Cfr. C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico*, (Madrid 1968), 40-46.

(8) La fede ecclesiastica non è, per sua natura, adesione ad un insegnamento infallibile; può esserlo per altre ragioni, come per esempio, nel caso della definizione dogmatica di una verità non rivelata formalmente.

il motivo è dato dal rispetto e dalla sottomissione dovuti al magistero pontificio autentico, ci si può sempre chiedere perché questo rispetto e questa sottomissione debbano portare fino alla interna adesione, fino al giudizio di accettazione della verità stessa.

Abbiamo letto in padre Héris (9) un pensiero che crediamo giusto e che può schiarire questo punto. Quando il credente udendo la voce del magistero pontificio non infallibile le presta sinceramente e semplicemente la sua accettazione interna, questo atto non è né cieco né avventato. Vi è nel fondo una visione soprannaturale di ciò che è la Chiesa dei credenti e di ciò che suppone in essa il magistero pontificio. E' la visione del disegno divino per la Chiesa terrena. Fu Cristo stesso a collocare, come elemento essenziale dell'organismo da lui fondato il magistero autentico, per aiutare i credenti nel loro cammino verso la luce. Il credente lo sa, entra senza vacillare nel disegno di Dio, sa che non vi corre alcun rischio e che la sua adesione non è un'impresa azzardata; si lascia guidare dal magistero, che è come farsi guidare da Dio stesso.

Codesta fiducia in Dio è una chiara attuazione della virtù teologica della speranza. La speranza ha per oggetto non solo il possesso beatificante del Signore ma anche gli aiuti necessari per raggiungerlo (10). Parlando di questi aiuti si pensa ovviamente alla grazia, che è necessaria come lo è la semina per il futuro raccolto; si pensa al programma divino che sanando le ferite del primo peccato, illuminando l'intelligenza e dando impulso alla volontà rende possibile il positivo orientamento verso Dio; si pensa ai sacramenti che ci donano la vita eterna già sulla terra; si pensa alla rivelazione tramandata per mezzo della parola e degli scritti, osservata e interpretata fedelmente dalla Chiesa. E tutto ciò forma oggetto della nostra speranza, essendoci necessario, per raggiungere la meta finale dei nostri passi terreni, il pieno sviluppo della vita spirituale che viviamo noi figli di Dio.

Ma si pensa di meno che la radice e il fondamento della vita divina in noi è la fede; che la fede non solo deve esistere in noi perché rinasciamo a questa vita, ma deve operare costantemente come un elemento imprescindibile di essa; che la fede, entro l'oscuro orizzonte che le è proprio, è sottoposta a forze contrarie che costantemente la combattono, la disorientano, la indeboliscono; che, « inter mundanas varietates » è difficile rimanere sempre fermi senza lasciarsi trasportare dalla marea; che, come soluzione suprema a tutte queste reali difficoltà previste da sempre dal Fondatore della società umana dei credenti, fu creato il magistero vivo e autentico con il dovere sacrosanto di insegnare e con l'obbligo per i credenti di ascoltarlo. Questo magistero autentico costituisce un aiuto essenziale per raggiungere il possesso di Dio, perché la nostra fede vinca l'oscurità che la circonda e si apra definitivamente e vitalmente alla chiarezza della sua visione.

JOSE' ANTONIO DE ALDAMA

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini).

(9) Charles V. Héris, *Quand le pape n'est pas infaillible, est-il faillible?* in « L'homme nouveau », 489, (3 nov. 1968), 5.

(10) Cfr. *S. Th.*, 2 q. 40 a. 7; QQ DD De Spe q. un. a. 1.

L'inerranza biblica nell'insegnamento conciliare

E' stato scritto molto su questo argomento in libri e articoli di riviste e di giornali (1). Tuttavia non possiamo non segnalare un'opera del compianto cardinale Agostino Bea dal titolo: *La parola di Dio e l'umanità.* L'autore vi commenta la dottrina del Vaticano secondo sulla rivelazione. Il cardinale aveva dedicato le sue migliori energie allo studio del problema dell'ispirazione biblica prima e dopo il Vaticano secondo ed ebbe un ruolo di primo piano nella preparazione della costituzione dogmatica *Dei Verbum* e nelle discussioni che ne seguirono. Egli conosceva a fondo il contenuto e la portata della dottrina sulla verità e sulla inerranza della Scrittura definite dal medesimo Vaticano secondo. Perciò, dovendo trattare di questo argomento, non possiamo non tener presente il suo apporto dottrinale.

Il Vaticano secondo dunque propone la dottrina sulla verità e l'inerranza della sacra Scrittura nella costituzione dogmatica *Dei Verbum,* (c. III, n. 11): « Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da tenersi asserito dallo Spirito Santo, è da ritenersi anche, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Lettere » (2).

Il senso generale della costituzione è ovvio. Insegna cioè che, una volta ammesso il principio secondo cui tutto ciò che « asserisce l'agiografo è

---

(1) Tra le opere più recenti notiamo: *La Bibbia nella Chiesa dopo la « Dei Verbum »,* « Punti scottanti di teologia », Autori vari, edizioni Paoline 1969; *La « verità » della Bibbia nel dibattito attuale,* « Giornale di teologia », Autori vari, editrice Queriniana, Brescia 1968; Ortensio da Spinetoli, *Bibbia parola umana e divina,* « Bibbia e pastorale », 2, edizioni Dehoniane 1968; C. M. Martini, in *Il messaggio della salvezza,* I, « Introduzione generale », Elle Di Ci 1968; *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione,* collana « Magistero conciliare », 3, Autori vari, Elle Di Ci 1966; id. 1967; *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione,* Autori vari, Massimo edizioni, 1966; F. Spadafora, *L'inerranza della sacra Scrittura,* « Renovatio », 1966, 42-62; J. Schreiner, *Aspetti della odierna esegesi,* « Punti scottanti di teologia », edizioni Paoline 1969; O. Loretz, *Die Wahreit der Bibel,* Friburgo 1964; O. Semmelroth - M. Zerwick, *Vatikanum II über das Wort Gottes,* Stuttgart 1966; J. Beumer, *Die Katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II,* Stuttgart, « Bibel-Studien », 20, 1966; P. Dacquino, *L'ispirazione dei Libri sacri e la loro interpretazione,* in « La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione », Autori vari, Elle Di Ci 1967.

(2) In nota si citano: Agostino, *Gen. ad litt.* 2, 9, 20: PL 34, 270-271; *Epist.* 82, 3; PL 33, 277; CSEL 34, 2, p. 354 - Tommaso *De Ver.* q. 12, a. 2, c. o. - Concilio tridentino, sess. IV, *De canonicis Scripturis:* Denz. 783 (1501) - Leone XIII, *Providentissimus:* EB 121, 124, 126-127 - Pio XII, enc. *Divino Afflante:* EB 539.

asserito dallo Spirito Santo » (e quindi che ogni asserzione dell'agiografo diventa asserzione dello Spirito Santo e, di conseguenza, che ogni asserzione della Bibbia coincide con l'asserzione dello Spirito Santo), ne consegue che lo Spirito Santo garantisce la verità assoluta e l'inerranza della Scrittura. Infatti nessuna asserzione dello Spirito Santo può essere falsa e tutte le sue asserzioni non possono non essere vere. Ma essendo la Bibbia risultante da asserzioni dell'agiografo garantite dallo Spirito Santo, ne consegue anche e principalmente che la Bibbia « insegna la verità ».

Ma dove possiamo trovare questa verità? A quale fine è stata comunicata a noi? A queste due domande risponde la frase seguente. Questa verità « Dio ha voluto che fosse consegnata in iscritto nelle sacre Lettere per la nostra salvezza », cioè l'uomo se ne servisse per conoscere e raggiungere la sua salvezza eterna. Ma qual'è questa verità?

Poiché questa verità « è quella che Dio ha voluto fosse consegnata nelle sacre Lettere, se ne deve dedurre che essa si identifica con il contenuto della Scrittura, che giustamente si può chiamare la « verità scritta a motivo della salvezza dell'uomo » (3).

Da ciò s'inferisce che « tutto » il contenuto della Scrittura, e non una sola sua parte, è chiamato « verità ».

Se non fosse questo il significato dell'espressione, non avrebbe senso la citazione che segue da *2.a Tim. III*, 16-17 (secondo il greco): « Perciò *ogni Scrittura* divinamente ispirata ed utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona ».

E' noto che questo testo presenta una proposizione ellittica perché manca il verbo « è *(estìn)* ». Ma sia che si voglia collocare dopo « Scrittura » (ogni scrittura è divinamente ispirata) sia dopo « ispirata » (ogni Scrittura divinamente ispirata è utile), si afferma in tutte e due i casi che « tutta la Scrittura », oppure « ogni Scrittura », cioè tutto il vecchio Testamento e, per analogia, (anzi *a fortiori)* tutto il nuovo Testamento (*pasa grafé*), è perché ispirata, utile ad addestrare l'uomo di Dio per compiere ogni opera buona. Perciò « nostrae salutis causa », a « motivo della nostra salvezza », trova la sua spiegazione nelle parole di *2a Tim III*, 16-17, cioè, perché « *tutta la Scrittura* è utile per insegnare, per convincere, per correggere per educare alla giustizia ». Essa infatti indica all'uomo la via per diventare perfetto e per essere fatto capace di ogni opera buona.

Perciò non si ha, nel testo della *Dei Verbum* citato, nessuna limitazione all'estensione della verità della Bibbia se non quella dello stesso contenuto in quanto questo si identifica con la stessa verità contenuta nella stessa Bibbia e tanto viene confermato con la citazione di *2a Tim III*, 16-17.

Le citazioni allegate nella stessa costituzione ne sono una conferma.

(3) La verità consegnata in iscritto (cioè nei Libri sacri) corrisponde ai « Divinitus revelata quae in sacra Scriptura litteris continentur et prostant », cioè alla rivelazione scritta, la quale, come del resto la rivelazione non scritta, non serve alla semplice curiosità dell'uomo, ma al fine per cui l'uomo da Dio è stato creato ed a cui deve tendere. Sul concetto di verità nel testo conciliare, cfr. I. de la Potterie, *La verità della sacra Scrittura*, in « La Bibbia nella Chiesa dopo la Dei Verbum », edizioni Paoline, 1969, 99-105; id., *Verità della sacra Scrittura e storia della salvezza alla luce della costituzione dogmatica « Dei Verbum »*, in « Giornale di teologia », 21, Queriniana, Brescia 1968, 281-306 eccetera.

Infatti prima si cita il concilio di Trento, (sess. IV, *De canonicis Scripturis*, Denz. 783, 1501): Gesù per primo promulgò il Vangelo e poi « per suos apostolos tamquam *fontem omnis et salutaris veritatis* et morum disciplinae "omni creature praedicari" (*Mc* XVI, 15) iussit », cioè che il Vangelo è fonte di « ogni verità salutare » e di « ogni norma di costume ». Non dice « fontem salutaris veritatis » ma « fontem omnis salutaris veritatis » supponendo che la verità salutare è unica, ma molteplice nelle sue manifestazioni, allo stesso modo del « fontem omnis morum disciplinae ». Questa « verità » e questa « disciplina » è contenuta nei « libri scritti » ed in « tradizioni » non « scritte ». Perciò « omnes libros » del vecchio e del nuovo Testamento « pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur ».

Più evidente ancora è la citazione della *Providentissimus Deus* (EB nn. 121, 124, 126-127).

Infatti al numero 121 si stabilisce che « nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant id caventes, secundum sancti Augustini monitum, "ne aliquid temere atque incognitum pro cognito asserat" [*afferat*, nel testo critico] (Augustinus, *In Gen. op. imperf.* 9,30) » (PL 34,233; CSEL 28,481/13). In caso di contrasto sant'Agostino propone questa regola, cioè « che tutto ciò che essi (i cultori della scienze) potessero dimostrare riguardo alla natura delle cose con veraci documenti, noi mostreremo che non è contrario alle nostre Lettere. Tutto ciò invece che producessero da qualunque loro volume, contrario a queste nostre Lettere, ossia alla fede cattolica, noi la mostreremo con qualche possibilità o senza alcun dubbio essere falsissimo ». (Agostino, *De Genesi ad litteram* 1, 21, 41) (PL 34, 262; CSEL 28, 31/4-9).

L'enciclica *Providentissimus* aggiunge: « Riguardo alla giustezza di questa regola è da considerare per primo che gli scrittori sacri, o più esattamente "Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura" (Augustinus ibid 2, 9, 20) (PL 34, 270; CSEL 28, 1-3-2 46) ». Queste parole sono dello stesso sant'Agostino eccettuata la parentesi *(videlicet...)*. Qui sant'Agostino risponde alla domanda che si facevano allora alcuni, quale fosse la forma del cielo secondo la Scrittura: « Si suole anche chiedere quale forma e figura del cielo sia da credersi secondo le nostre Scritture. Infatti molti discutono di queste cose, che con maggiore prudenza i nostri autori hanno tralasciato non essendo di giovamento per la vita beata a quelli che l'apprendono ("ad beatam vitam non profuturas discentibus") e, ciò ancora peggio, vi occupano spazi di tempo molto preziosi da consacrarsi a cose vantaggiose. Cosa infatti interessa a me se il cielo come una sfera da ogni parte cinga la terra sospesa nel mezzo della mole del mondo, oppure se da una parte dal disopra la chiuda come un disco? Ma poiché si tratta della fede nelle Scritture dirò a motivo di quella ragione, che non una volta sola ho ricordato (e cioè che chi non comprende gli oracoli divini e trova in essi qualche cosa che sembri contrario alle conoscenze da sé acquisite, e per questo non crede loro nemmeno quando annunciano, raccontano, o impartiscono utili insegnamenti): i nostri autori sapevano che lo Spirito di Dio, che parlava per mezzo di essi, non voleva insegnare agli uomini queste cose che non giovavano in nessun modo alla

salvezza (Spiritum Dei qui per eos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura)».

Per comprendere l'importanza di questo testo, è da notare che secondo Agostino le affermazioni dell'agiografo sono anche affermazioni dello Spirito Santo: e che gli agiografi conoscevano anche la verità riguardo alla figura del cielo, però lo Spirito di Dio che parlava (scriveva) per mezzo di essi non volle insegnarlo agli uomini, perché una tale notizia non portava giovamento o vantaggio alla salvezza. Quindi sant'Agostino tratta di una cosa che non è stata insegnata nella Scrittura: cioè la forma e la figura del cielo. Investigare dunque su di una cosa di cui non tratta la Scrittura per dedurne conclusioni contrarie alle nozioni apprese dalle scienze, è tempo perso. Agostino difende la verità della Scrittura anche in questa materia ricorrendo a spiegazioni ingegnose.

Allo stesso modo Leone XIII salva la verità della Scrittura dandoci le regole per una interpretazione retta della stessa in quanto queste ci fanno comprendere qual'era l'intenzione degli agiografi nell'esprimerla. Bisogna distinguere infatti tra esposizione dell'intima costituzione delle cose visibili del cosmo ed esposizione fenomenica delle stesse. La prima non costituisce l'oggetto specifico dell'insegnamento della Scrittura. Infatti una descrizione scientifica delle cose che riguardano il mondo visibile non avrebbe recato nessun vantaggio al raggiungimento della salvezza. Inoltre questo è il còmpito delle scienze umane. Un linguaggio scientifico non sarebbe stato compreso dai primi lettori della Bibbia. Invece l'esposizione della Scrittura in questo campo è descrittiva. Gli autori sacri adottano il linguaggio popolare, il quale proprio perché non è scientifico riproduce ciò che appare ai sensi e come appare ad essi e perciò contiene un aspetto della realtà. E poiché è inteso soltanto sotto questo aspetto, non si può tacciare di falsità. Per esempio l'autore sacro, nel presentarci la creazione del mondo in chiave geocentrica e antropomorficamente distribuendola come un'opera di Dio effettuata in sei giorni, intende servirsi del geocentrismo e dell'antropomorfismo come di due modi di esprimersi del linguaggio popolare per insegnare la dottrina della creazione di tutto da parte di Dio. Quel modo di esprimersi era comune al tempo dell'autore. Sulla verità o oggettività di esso, l'autore non si pronuncia. Sarebbe stato un invadere il campo della scienza. Perciò non gli va imputato ad errore. Ma inoltre poiché tale dottrina è fatta in base all'esperienza dei sensi, quelle espressioni contengono un aspetto della realtà (su ciò si veda anche quanto afferma la *Providentissimus Deus,* EB, n. 102).

Tutti i santi padri e i dottori erano talmente persuasi che i testi autentici della Scrittura fossero immuni da ogni errore « che si studiavano non meno sottilmente che religiosamente di comporre tra loro » le obiezioni. In conferma si allegano le parole di Agostino a Girolamo *(Epist.* 82...; CSEL 34/2, 354; PL 33,277) che dichiara « riguardo ai libri canonici di aver appreso un tale rispetto e una tale riverenza verso di essi da credere fermissimamente che nessuno dei loro autori nello scrivere abbia errato in qualche cosa ».

L'inerranza, insegnano i padri, non è limitata alle verità della fede e della morale, ma è estesa a tutta la Scrittura. Tutta la Scrittura interessa la salvezza.

La dottrina dell'inerranza assoluta della Scrittura è ribadita da Benedetto XV nella *Spiritus Paraclitus* (EB nn. 454-463). Però il Vaticano secondo cita solo la *Divino afflante Spiritu* (EB 539) che ripropone la dottrina esposta nella *Providentissimus Deus* e ammonisce che da tutti sia ritenuta religiosamente.

Poiché dunque questa è la dottrina chiara ed esplicita della Chiesa, che « nessun *vero* errore » (cioè imputabile come tale) si trovi nei testi autentici della Bibbia, esposta in documenti solenni del suo magistero e fondata sull'insegnamento perenne e costante dei santi padri e dottori, non si può supporre che la Chiesa si sia allontanata da essa se non risulti da documenti altrettanto chiari ed espliciti.

Esistono questi documenti? Si può addurre il Vaticano secondo, *Dei Verbum* (cap. III, n. 11)?

Ciò è escluso perché proprio in questo testo, a conferma della dottrina esposta, si citano i documenti che abbiamo passato in rassegna: Agostino, Tommaso, il concilio di Trento, Leone XIII e Pio XII.

Ma poiché il testo della *Dei Verbum,* che abbiamo brevemente esaminato, parla della « verità che Dio volle fosse consegnata nelle sacre Lettere, a motivo della nostra salvezza », da queste parole si deduce che la « nota specifica e caratteristica » della Scrittura è l'insegnamento di quella verità che è connessa con la salvezza.

Essendo questa la nota distintiva della Scrittura, se ne deduce che le narrazioni della Bibbia sono riferite solo in quanto hanno rapporto con la salvezza e perciò sono vere solo sotto questo profilo. Perciò si vuole distinguere tra narrazioni che hanno rapporto con la salvezza e quelle che non ne hanno. Alla prima categoria si dovrebbero assegnare soprattutto le cose religiose (fede e morale) poi la storia su cui s'intreccia la salvezza. Nella seconda categoria si dovrebbero includere tutte le altre narrazioni, fatti storici, o dettagli o particolari di fatti che si supporrebbero riferiti per mettere a fuoco il piano della salvezza. Questi perciò potrebbero essere inventati dall'agiografo.

L'ispirazione si estenderebbe a tutta la Scrittura, ma l'inerranza si limiterebbe alla prima categoria (ma non sempre). Nella seconda categoria l'inerranza sarebbe mediata; il racconto servirebbe a mettere a fuoco il piano della salvezza, ma non avrebbe sempre e necessariamente la rispondenza con la realtà.

* * *

Riguardo alla prima categoria tutti sono d'accordo. La questione si pone perciò sulla seconda categoria. Ad essa risponde il cardinale Bea (4): « Diciamo di passaggio che si tratta di una questione di principio che non ammette una soluzione di mezzo, per esempio che vengono riferiti senza errore gli avvenimenti "strettamente connessi" con la storia della salvezza e non invece quelli dove il nesso è piuttosto "debole". E' una distinzione, che, almeno in pratica, è insostenibile ».

Ci sembra che ciò sia detto molto giustamente. Infatti, come si fa

(4) Agostino Bea, *La parola di Dio e l'umanità,* Assisi, Cittadella editrice, 1967, 191, n. 1.

in pratica a distinguere ciò che ha un nesso "stretto" con il piano della salvezza da ciò che ha un nesso "debole"? Se si ammette che la Bibbia è data per la nostra salvezza, si dovrebbe pur dedurne che tutto ciò che in essa è contenuto tende a questo fine.

Con quella distinzione si aprirebbe la via all'arbitrio e allora si potrebbero applicare le parole di sant'Agostino: « Admisso semel in tantum auctoritatis vestigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum Librorum particula remanebit, quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosa regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur (...). In eis, scilicet Scripturis, quod vult, quisque credet, quod non vult, non credet ». (Epist. 28, 3, 5, CSEL 34/1, 108, 111; BL 33, 112s.).

Il cardinale Bea, continuando, risponde alla questione: « Per parte mia penso che alla nostra questione bisogna rispondere affermativamente, che cioè anche questi avvenimenti che formano la cornice vengono riferiti senza errore. Anzi diciamo in maniera generale: non vi è nessuna restrizione all'inerranza: questa si estende a tutto ciò che l'autore ispirato e quindi lo Spirito Santo per mezzo suo asserisce. Ed ecco le ragioni: anzitutto anche il nostro documento dirà un po' più sotto che nella Scrittura deve sempre restare intatta la verità e la santità di Dio (cfr. n. 13). Ora questo pensiero che in varie forme torna ripetutamente nei recenti documenti del supremo magistero della Chiesa, vi viene chiaramente inteso nel senso che esclude qualsiasi affermazione contraria alla realtà dei fatti, naturalmente, non nel senso che la sacra Scrittura ne offra sempre un completo quadro scientificamente elaborato, bensì nel senso che quello che viene asserito nella Scrittura — pur offrendo forse un quadro o un'immagine incompleta — non contraddice alla realtà dei fatti. Se dunque il concilio avesse voluto introdurre qui un nuovo concetto, diverso da quello esposto nei recenti documenti del supremo magistero — i quali a loro volta riflettono, come abbiamo visto, le affermazioni dei santi padri — avrebbe dovuto spiegarlo esplicitamente e chiaramente (5). Ora domandiamo: e-

(5) Osserviamo che i documenti citati in nota dalla *Dei Verbum*, sono quelli dove si insegna l'assoluta inerranza della sacra Scrittura, cioè *Providentissimus Deus* (EB, 121, 124, 126-127), *Divino afflante Spiritu* (EB 539) che noi abbiamo riferito nelle pagine precedenti. Anche Settimio Cipriani, *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, « Giornale di teologia », 21, Brescia, Queriniana 1968, 271 ss, è dello stesso parere: « I rimandi alle due encicliche *Providentissimus Deus* e *Divino afflante Spiritu*... affermano l'assoluta inerranza della sacra Scrittura in qualsiasi affermazione autentica e nel senso inteso dagli autori sacri, i quali evidentemente non intendono far opera di scienza, ma solo di fede. Fra le quattro citazioni della *Providentissimus Deus*, trascriviamo quella che ci sembra la più decisiva al riguardo: "Tantum vero abest... ut ea per se ipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat quam necessarium est Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse" ». (In nota cita anche EB, n. 121 e 126-127). Quindi Cipriani continua: « Dalla *Divino afflante Spiritu* di Pio XII si cita un brano che riporta, confermandolo, il passo sopra trascritto di Leone XIII. Dunque non c'è alcun dubbio che il Vaticano secondo abbia voluto ribadire la dottrina tradizionale dell'assoluta inerranza della sacra Scrittura ». A p. 273, n. 9, tra l'altro afferma che nel testo conciliare scompare la parola « inerrantia » che però rimane equivalentemente nel testo « sine errore docere profitendi sunt ».

Sembra invece discostarsi da questa valutazione I. de la Potterie, *La verità della Scrittura*, in *La Bibbia nella Chiesa dopo la « Dei Verbum »*, « Punti scottanti di teo-

sistono forse degli indizi per una tale restrittiva interpretazione dell'inerranza?

« La risposta è decisamente negativa. Non esiste nemmeno il minimo indizio in questo senso. Al contrario tutto parla contro una interpretazione restrittiva. Anzitutto: anche quando la commissione teologica sosteneva l'espressione "la verità salutare", essa ha spiegato che con tale espressione non intendeva restringere l'inerranza biblica alle cose della fede e della morale. Infatti parlava della "verità" in singolare, non "delle verità" in plurale. Nonostante questa spiegazione, l'espressione "verità salutare" è stata sostituita con l'altra, "nostrae salutis causa", "appunto per evitare ogni malinteso come se si dovesse restringere l'àmbito dell'inerranza biblica". Ma l'attuale testo comporta una interpretazione restrittiva dell'inerranza? No! Infatti:

1) La formula attuale fu accettata in luogo dell'altra « verità salutare » proprio perché si credeva che escludesse la possibilità di una restrizione dell'inerranza.

2) L'attuale formula non ammette una tale restrizione. Infatti, l'idea della salvezza non è più collegata direttamente con il sostantivo « verità », bensì... con volle fosse fissata per iscritto; ...la frase dove il testo parla della salvezza spiega lo scopo per il quale Dio ha voluto che fosse com-

---

logia » ediz. Paoline 1969, 94ss. Trattando della nota apposta al testo conciliare, di cui sopra, egli afferma che in esso « si scorge chiaramente la traccia delle polemiche precedenti... Si voleva evidentemente sottolineare in questo modo la continuità della tradizione. Così si spiega che, nella sua forma attuale la nota si presenta come un compromesso e pone quindi un delicato problema di interpretazione. Naturalmente non è legittimo ridurre tutta la portata del testo conciliare a ciò che dicono alcuni dei passi citati nella nota, per esempio quelli delle encicliche. Ma, se si vuol tener conto di tutti i testi indicati, si deve per forza constatare che esiste tra loro una certa tensione. Bisogna però ricordare una norma generale: le note dei documenti conciliari hanno un'autorità di gran lunga inferiore ai documenti stessi. Nel caso presente la nota rappresenta due aspetti diversi della dottrina della tradizione. Ma la Chiesa non ripete solo il passato, è anche orientata verso il futuro, "tende incessantemente alla pienezza della verità eccetera" ».

Per conto nostro stiamo modestamente con il cardinale Bea e con Settimio Cipriani. Se infatti « la vera dottrina del concilio sul nostro problema si trova nella formula approvata quasi all'unanimità all'ultima seduta del concilio » (così I. de la Potterie, *ibid.*, 95), osserviamo che anche la nota fu approvata quasi all'unanimità, e che come la formula attuale così anche la nota (ci sembra) sono stati frutto di compromesso. E' vero che la Chiesa è dinamica nello sviluppo della dottrina, però quando si tratta di dottrine dogmatiche fondate sulla tradizione unanime e sul magistero espresso in forme chiarissime, la cosa è diversa. Così il cardinale Bea, *o.c.*, 189: « Se dunque il concilio avesse voluto introdurre qui un concetto, diverso da quello esposto nei recenti documenti del supremo magistero, i quali a loro volta riflettono... le affermazioni dei santi padri, avrebbe dovuto spiegarlo esplicitamente e chiaramente ». Ora, tanto non risulta in nessuna maniera. Piuttosto si potrebbe esaminare se il testo conciliare si possa « conciliare » con il magistero recente e con la tradizione e a tanto ci sembra sia arrivato A. Grillmeier rifacendosi a P. Gralot (cfr. A. Grillmeier, *La verità della sacra Scrittura e la sua scoperta,* in « Giornale di teologia », 21, cit. 253s): « Tutto nella Scrittura è partecipe della "veritas" "quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit" o direttamente ed essenzialmente o indirettamente ed in virtù del suo servizio alla verità salvifica ». E più sopra: « Così risulterebbe una maggior connessione tra le intenzioni delle encicliche bibliche ed il pieno rispetto della visione della *Dei Verbum:* ispirazione ed inerranza (o positivamente verità) si estendono ad ogni parte della Scrittura eccetera ».

posta la Scrittura, e non la natura della verità che è stata così fissata» (p. 189 s.).

In nota il cardinale fa l'esegesi del testo conciliare: « si compone di due elementi: il primo risponde direttamente alla questione: quale verità insegnano i libri della Scrittura senza errore? E la risposta è: quella verità che Dio volle fosse fissata per iscritto nelle sacre Lettere. Il secondo elemento invece risponde alla questione: a quale scopo Dio ha voluto che questa verità fosse fissata nelle sacre Lettere? E la risposta è: per la nostra salvezza ».

3) Si conferma con la citazione di *2a Tim* III, 16s. *« Ogni Scrittura* divinamente ispirata è anche utile... ».

La tesi del cardinale Bea è, come al solito, trasparente. Perciò ci si permetta solo un brevissimo commento.

Il cardinale non vuole negare che la « verità » della Scrittura sia « salvifica », cioè abbia per oggetto la nostra salvezza eterna. Infatti egli dimostra magistralmente come, secondo la *Dei Verbum,* la rivelazione divina ha per oggetto « la salvezza » e che « la funzione della sacra Scrittura è quella di trasmettere all'umanità intera la genuina rivelazione di Dio » (Bea, *o.c.,* p. 169). Vede il fine salvifico della sacra Scrittura riconosciuto esplicitamente nell'ultima proposizione della *Dei Verbum* citata: « nostrae salutis causa ».

Ci sembra che l'autore faccia un'esegesi esatta del testo conciliare, considerando come principale la proposizione: « cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt »: e considerando come subordinate le parole « quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit ». Infatti si tratta di determinare, in primo luogo, perché la sacra Scrittura contiene la verità e dove essa si trova. In secondo luogo per quale ragione Dio ha voluto consegnarla negli stessi Libri sacri. Se si voleva mettere in primo piano « nostrae salutis causa » si sarebbe dovuto esprimerlo in forma diretta anziché adoperare un ablativo. Inoltre questa formula è stata preferita all'altra proprio perché quella sembrava mettere in troppo risalto l'aspetto salvifico della verità. Inoltre, grammaticalmente le parole « nostrae salutis causa » non sono da connettere con ...« docere profitendi sunt » (inde Scripturae libri veritatem docere profitendi sunt), ma con « consignari voluit » (hanc veritatem Deus Litteris sacris consignari voluit nostrae salutis causa).

La fedeltà e la certezza della « verità » della sacra Scrittura secondo il nostro testo sono doti che dipendono non dal fatto che la Scrittura sia stata data « nostrae salutis causa », ma dal fatto che ciò che l'agiografo asserisce corrisponde esattamente con ciò che Dio vuole esprimere per suo mezzo, cioè che ogni sua asserzione diventa asserzione dello Spirito Santo. Infatti «fideliter » indica la convergenza o rispondenza dello scritto dell'agiografo con l'intenzione dello Spirito Santo. Il « firmiter » indica il medesimo rapporto, sotto l'aspetto della certezza della verità. Altrettanto quindi si deve dire del « sine errore ». Infatti se ogni asserzione dell'agiografo diventa asserzione dello Spirito Santo, è logico che queste asserzioni non possono non essere vere.

Di conseguenza il criterio per determinare la natura ed i limiti della verità della Scrittura è quello di stabilire l'intenzione dell'agiografo nelle sue asserzioni. Il termine « asserzioni » va inteso di ogni affermazione o negazione dell'agiografo senza restringerlo alle affermazioni solenni. E' evidente che queste affermazioni non si limitano soltanto alle cose di fede e costume.

* * *

Ma qual'è il ruolo delle parole: « nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit?». E' quello di esprimere o la causa o il fine che spinse Dio a far mettere in iscritto la verità: perché l'uomo avesse un documento scritto divinamente ispirato, in cui potesse trovare ciò che Dio esige da lui per raggiungere il suo ultimo fine, cioè la salvezza. Ciò è specificato — come abbiamo accennato in precedenza — dalla citazione di *2a Tim* III, 16-17 (sec. gr.): « Itaque omnis Scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum... ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus ». Quell'« itaque » significa « pertanto, perciò, per questa ragione » e quindi sottolinea che Dio nella Scrittura ha preparato un documento ispirato nel quale l'uomo possa trovare ciò che egli esige per la sua salvezza, e per tale ragione « ogni Scrittura... è utile ad insegnare... eccetera ».

Paolo sottolinea che ogni Scrittura divinamente ispirata, è utile alla salvezza dell'uomo; perciò non si può escludere nulla del contenuto biblico autentico da questa missione che Dio ha assegnato alla Bibbia.

Quindi si può dire che secondo il concilio la sacra Scrittura tutta è diretta alla salvezza dell'uomo e tutto vede sotto questa visuale.

Le parole « Litteris sacris consignari voluit » sono legate a « veritatem » come proposizione subordinata. Onde il senso è che i libri della Scrittura insegnano la verità, cioè quella che Dio ha voluto fosse consegnata alle sacre Lettere. Perciò — come abbiamo accennato in precedenza — la verità contenuta nella Bibbia è quella che è stata messa in iscritto nei Libri sacri. Di conseguenza il contenuto dei Libri sacri è la verità scritta a motivo della nostra salvezza. Ciò è confermato dalle prime parole del numero 11 del testo conciliare: « Divinitus revelata quae in sacra Scriptura litteris continentur et prostant », che indicano come il contenuto della sacra Scrittura sono i « divinitus revelata ». I « divinitus revelata », messi in iscritto nei libri della Scrittura, equivalgono a « Verbum Dei scriptum ». « Verbum Dei scriptum » equivale a « verità messa in iscritto nei Libri sacri ».

Stabilito che la ragione della formazione dei Libri sacri sia « nostrae salutis causa », ne consegue che tutta la Bibbia tende ad istruirci in ciò che si riferisce alla nostra salvezza e perciò intende affermare l'aspetto salvifico dei fatti o delle cose. Però il giudizio « salvifico » non può fondarsi su cose o fatti inesistenti ma deve supporre la loro realtà. D'altra parte essendo il giudizio « salvifico » soggettivo, la realtà delle cose e dei fatti su cui è ammesso va giudicata e circoscritta nei limiti e nella natura dello stesso giudizio salvifico dell'agiografo. In altre parole, le cose e i fatti vanno considerati reali se l'agiografo li considera come tali. Altrettanto si deve dire dei particolari dei fatti. Tutto va inquadrato nella intenzione dell'agiografo.

Il cardinale Bea ritiene che secondo la *Dei Verbum* tutto ciò che afferma la Scrittura è vero. Però i fatti nella Bibbia non sono esposti in modo da dare un quadro completo o scientificamente elaborato. La Bibbia contiene la verità anche se non riferisce la storia in modo critico o scientifico oppure se non riferisce tutti i fatti di un periodo o di un personaggio storico. Essa si propone di narrare solo alcuni fatti: solo quelli cioè, in cui vede l'azione salvifica di Dio. Questi fatti sono veramente accaduti come li riferisce la Bibbia, cioè corrispondono alla realtà non solo nella sostanza, ma anche in quei particolari che riferisce e nel modo in cui riferisce. La Bibbia infatti segue il sistema di guardare in faccia la realtà delle cose. Osserva il fatto e in esso intravede ciò che non può o non vuole vedere lo storico profano, cioè l'intervento di Dio nella vita degli uomini e l'incontro con loro, tanto individualmente quanto come membri del popolo di Dio. Non si può « intravedere » in un fatto, se il fatto esiste. Non si può intravedere in un particolare di un avvenimento, se il particolare non esiste. La realtà del fatto esiste in sé. La Bibbia può presentarla sotto diversi aspetti, ma non falsificarla. Se non vuole farne una rappresentazione completa e scientifica, tuttavia vuol darci una rappresentazione reale degli avvenimenti e dei loro particolari. Questa intenzione è implicata nel fatto che in essi « intravede » l'azione salvifica di Dio.

Giustamente quindi il cardinale Bea estende l'inerranza anche ai dettagli o particolari dei racconti, evidentemente intesi come sopra.

Questa dottrina non esclude che si possano dare dei casi in cui lo agiografo presenti la dottrina della salvezza con racconti o del tutto o solo parzialmente inventati o adattati o abbelliti. Infatti ciò che è lecito agli scrittori profani è lecito anche agli autori ispirati. Deve risultare chiaramente che l'agiografo in questi casi intende narrare fatti o particolari di avvenimenti non veri. Il cardinale Bea espone tutto ciò commentando le regole dell'ermeneutica proposte dalla *Dei Verbum* (capitolo III, n. 12) alla luce della *Divino afflante Spiritu:* « L'insieme del pensiero dell'autore principale si coglie dal contenuto e dall'unità di tutta la Scrittura usando di tutti i mezzi a nostra disposizione. Bisogna penetrare il più possibile il pensiero dell'autore umano, la sua mentalità, l'ambiente e la cultura da cui proviene, i modi di dire, di esprimersi dell'ambinete a lui proprio. Tutto ciò insieme aiuterà a comprendere ciò che l'autore umano abbia effettivamente voluto dire » (p. 95). Infatti il fine primario dell'ermeneutica è di ricercare con attenzione che cosa gli « agiografi *reapse* (in realtà) abbiano inteso significare ». In effetti non tanto interessa interpretare ciò che l'agiografo ha scritto, quanto individuare ciò che egli intendeva significare con le sue parole. Infatti ogni sua asserzione diventa asserzione dello Spirito Santo.

E' evidente pertanto che è di somma importanza ricercare l'intenzione dello Spirito attraverso l'intenzione dell'agiografo.

E' anche evidente che questa intenzione si deve ricercare attraverso l'esame delle parole e delle espressioni che adopera. D'altra parte l'agiografo non crea il proprio linguaggio, ma si serve necessariamente di quello in uso presso gli scrittori ed il popolo del suo tempo. Perciò per conoscere l'intenzione « reale » riguardo al significato che dà a ciò che scrive nella Bibbia, è necessario tener conto oltre che dell'esame del testo, del

contesto, dei luoghi paralleli eccetera, anche dei « generi letterari » usati da esso, anche degli abituali e originari modi di intendere, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo. I generi letterari sono molteplici ed alcuni sono caratteristici della Bibbia: per esempio il profetico e l'apocalittico. E' evidente che ogni genere letterario tende a esprimere la verità: però ognuno ha il suo modo, e ad ognuno la verità compete in forma ed in proporzione diversa.

Perciò la dottrina della *Dei Verbum* sulla verità ed inerranza della Scrittura va integrata e circoscritta dalle regole dell'ermeneutica proposte dalla stessa *Dei Verbum:* solo attraverso la determinazione della reale intenzione dell'agiografo noi arriviamo alla verità che lo Spirito Santo voleva realmente esprimere per la nostra salvezza. In questa maniera la ricerca dell'intenzione reale dell'agiografo è la regola suprema dell'ermeneutica biblica. Perciò è vero, cioè obiettivo e corrispondente alla realtà, tutto ciò che l'agiografo « intende » presentare come vero e oggettivo, e secondo il modo con cui « intende » presentarlo.

La missione dell'esegeta — e anche della Chiesa — è proprio questa, di adoperare tutti i sussidi che vengono dalla rivelazione, dal magistero, dalla tradizione viva della Chiesa e dalla sana critica per arrivare a scoprire quell'intenzione.

Tutto ciò non contradice a Leone XIII, che nella *Providentissimus Deus* afferma (EB n. 124): « Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum, quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam dixerit ».

Qui si condanna la teoria di coloro che vogliono limitare l'ispirazione alle sole cose di fede e di morale. Sotto questa teoria c'è un ragionamento filosofico-teologico: supposto che la Scrittura sia scritta per insegnare le verità che riguardano la fede e i costumi, ne consegue che tutto ciò che vi è connesso costituisce l'elemento principale della Scrittura e questo è ispirato, il resto, l'elemento secondario, no. Perciò per comprendere l'inerranza della Scrittura, è necessario stabilire e ricercare l'elemento principale e distinguerlo dal secondario. Quindi più che la cosa in se stessa, bisogna ponderare per quale fine Dio ha voluto mettere in iscritto quelle cose determinate. Questo ragionamento giustamente è condannato da Leone XIII. Benedetto XV riporta le stesse parole di Leone XIII (eo quod falso arbitrentur de veritate sententiarum cum agitur...) per confutare l'opinione che distingue tra l'elemento principale e l'elemento secondario *(Spiritus Paraclitus,* EB n. 455). Perciò non si può dedurre che questi due pontefici proibiscano di ricercare l'intenzione dell'agiografo per la retta determinazione del grado di verità da attribuire alle singole sentenze o espressioni della Bibbia. Riguardo a Leone XIII è da sottolineare che oltre a dare norme eccellenti per l'ermeneutica *(Providentissimus Deus,* EB n. 107), all'interprete cattolico nei passi il senso dei quali non è stato definito dalla Chiesa lascia la più ampia libertà. « Tutis vestigiis sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter » (EB n. 109).

BONAVENTURA MARIANI

BIOGRAFIE

Romano Guardini

Romano Guardini nacque a Verona il 17 febbraio 1885, si trasferì fanciullo a Magonza, ove il babbo si era stabilito come commerciante, esercitando in pari tempo le funzioni di console d'Italia, e rimase in Germania durante tutta la sua vita, sino alla morte avvenuta a Monaco il 4 ottobre 1968. Il giovane Guardini avanzò a tentoni nella propria formazione culturale, applicandosi dapprima allo studio delle scienze naturali, delle scienze economiche di poi, ma senza sentirsi attratto né dalle une né dalle altre: il suo indirizzo culturale si precisò nel 1917 col suo primo scritto *Gegensatz und Gegensaetze,* concernente il problema metafisico delle antitesi. Questo saggio, ancora immaturo, preannunziava l'opera culturale di Guardini, che in esso si manifestava né come filosofo sistematico, né come controversista, ma piuttosto come pensatore dell'esistenza cristiana, non esistenzialista né storicista, ma pensatore dell'esistenza concreta (*des Lebendig-Konkreten*) secondo i princìpi della metafisica classica, *princìpi* nel senso integrale, impulsi originari, *logos* di vita e d'amore.

Intanto nel 1910 Guardini era ordinato sacerdote e si dedicava alla cura delle anime, con particolare riguardo ai giovani: il suo legame coi movimenti giovanili e la funzione di guida in essi assunta durarono durante tutta la sua vita ed ebbero un valore decisivo. Le sue *Briefe ueber Selbstbildung* (« Lettere sull'autoformazione ») sono un forte richiamo ai giovani affinché si pongano sotto il segno della veracità: « ha un vero spirito giovanile solo quegli in cui è viva la seria, forte e lieta volontà di vero ». Questi richiami ebbero un grande valore pedagogico come quelli contenuti nel volume sulla coscienza, che Guardini definisce « la voce vivente della santità di Dio in noi ».

Nel 1923 Guardini fu nominato docente di *Katholische Weltanschauung* nell'università di Berlino. Fu Max Scheler a consigliare il neo-professore a evitare il metodo di un corso sistematico di religione, che avrebbe trovato scarsa udienza in una università protestante, e nel quale il giovane docente si sarebbe presto esaurito: la *Katholische Weltanschauung,* meditazione e sintesi di una concezione cattolica del mondo, doveva nascere dalla riflessione sui problemi della vita nella luce di Cristo e del suo Vangelo, e doveva avere come scopo la formazione dell'esistenza cristiana nel nostro tempo. Dell'esistenza cristiana Guardini fu testimone con sacrificio personale di fronte al nazismo, che lo revocò dalla cattedra nel 1939 per la

patente inconciliabilità della *Weltanschauung* cattolica con la dottrina nazista del sangue e del suolo. Nel 1948 Guardini fu richiamato in cattedra all'università di Tubinga, di dove passò nel 1951 all'università di Monaco.

Nella ricerca delle linee fondamentali della personalità cristiana, che deve attuarsi nell'area storica del proprio individuale destino, ha grande importanza l'interpretazione data da Guardini ad alcune grandi personalità, termini di confronto, positivo o negativo, con l'esistenza cristiana: Socrate, Agostino, Dante, Pascal, Hoelderlin, Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski, Rilke.

Ci sembra di particolare importanza *La morte di Socrate,* che tratta uno dei temi essenziali della storia dello spirito occidentale. Socrate è una figura storica inconfondibile, che rappresenta dei valori universali e che possiede insieme, più di ogni altro, il potere toccante e commovente di creare un incontro. Nella *Weltanschauung* cattolica di Guardini, il maestro di Platone rappresenta la componente filosofica antica più importante, in quanto fu l'araldo di uno dei più spirituali movimenti della storia, il filosofo antico che più intese l'esperienza religiosa come premessa e anima della filosofia. Guardini incontra Socrate nel momento in cui questi tende all'assoluta semplicità e purità del pensiero spirituale mediante il distacco dal corpo: filosofare è tendere alla morte, e il compimento della filosofia è il morire. In quanto la morte è l'incontro col dio che ci ha redenti, il Fedone appare a Guardini, consenziente all'interpretazione di Kerényi, come il vangelo della nuova religione di Apollo, come l'espressione più alta della religiosità platonica, che offre l'ultima motivazione dell'immortalità dello spirito.

* * *

Mentre all'origine dell'umano filosofare Socrate aprì la filosofia alla religione, nei tempi moderni Kant sancì il divorzio della ragione dalla religione, affermando l'impotenza della ragion pura a raggiungere l'Assoluto, che sussisterà soltanto come postulato dell'azione morale, e quindi della vita volitiva: mentre l'intelligenza lasciata a se stessa non può affermare nulla circa l'esistenza dei beni supremi, la volontà, che ha bisogno di quei beni per vivere e per agire, conferirà all'intelligenza la certezza della loro esistenza e diventerà in tal modo il principio più alto della concezione dell'universo. In tal modo Kant fondava il primato della volontà, che il Faust di Goethe esprimeva con le famose parole *Im Anfang war die Tat,* in principio era l'azione. Il primato della volontà verrà portato alla sua esasperazione da Nietzsche, che affermerà esser vero tutto ciò che corrisponde alla volontà di potenza e porta l'umanità verso il superuomo.

In tutto il mondo moderno — osserva Guardini — il centro ordinatore della vita umana scivola dalla conoscenza alla volontà, dal *logos* all'*ethos,* dall'*ethos* al potere: di conseguenza il mondo moderno non si preoccupa di vedere, ma di agire, dando luogo a una febbrile inquietudine, alla mobilità incessante. Il primato dell'*ethos* ha fatto breccia anche fra quei cattolici che intendono basare la verità del dogma sul suo valore vitale operativo.

Guardini pone in luce come la Chiesa cattolica resti fedele al primato del *logos.* Parlando di « primato » egli non intende decidere una questione

di priorità di valore e di dignità, ma affermare principalmente la funzione primaria ed essenziale del *logos* come principio ordinatore e guida della vita umana: è la verità che orienta l'azione, non il volere che fondi il vero e lo determini; il vero è vero perché è vero, e non ha bisogno di presentare le sue prove alla volontà.

Il primato appartiene al *logos* sull'*ethos*, anzi esso appartiene in modo definitivo all'essere sull'agire.

Il primato del *logos* sull'*ethos* è essenziale al cristianesimo e alla sua azione più elevata, l'azione liturgica, che si eleva alla contemplazione della verità con amore, più che essere diretta alla riforma morale. Il primato del *logos* è la premessa per intendere come il *Logos* incarnato sia l'essenza stessa del cristianesimo.

* * *

Nell'opera di Guardini, fra le pagine più profonde per l'interpretazione della religione cristiana, e più avvincenti per lo spirito moderno, sono da annoverarsi quelle che leggiamo in *Das Wesen des Christentums* (« L'essenza del cristianesimo »). In Germania il titolo era famoso, poiché era stato assunto da Feuerbach, in un senso eversivo di tutti i valori religiosi, considerati come alienanti la personalità umana, e da Harnack, che intende il cristianesimo esclusivamente come religione del Padre, di fronte al quale il singolo si pone in un rapporto di immediatezza. Guardini rifiuta l'interpretazione del cristianesimo come sola scoperta dell'amore del prossimo e della comunità religiosa, o come sola teoria della verità o come interpretazione etica della vita: tutti questi motivi, e altri ancora, trovano posto nel cristianesimo, ma nessuno di essi ne costituisce il nucleo essenziale, poiché questo esiste in una personalità storica, ossia in Gesù di Nazareth, nella sua concreta esistenza e nella sua opera. Il nucleo essenziale del cristianesimo non è il popolo redento, ma è il Cristo redentore. Nel cristianesimo tutta la creazione si pone sotto la signoria di Cristo, poiché « la persona di Gesù Cristo, nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire e la teoria di ciò che è cristiano ».

Guardini avverte che il cristianesimo, in questa sua essenziale e radicale interpretazione, può apparire come paradossale, contrario alla comune opinione, che reagisce negativamente a una religione di salvezza personale, la quale ricerchi in un'altra persona la legge suprema dell'esistenza, con la conseguente rinuncia del proprio io e della propria anima. Guardini dimostra che il Vangelo è in ogni sua espressione adesione alla persona di Cristo, in quanto esige la sequela di Gesù, a prezzo di decisioni radicali circa la propria persona e di risoluzioni esplosive nei rapporti umani più naturali, in quanto chiama ogni uomo a confrontarsi col Signore per definire e misurare il proprio comportamento, in quanto indica la persona di Gesù come principio della comunità e norma dell'amore che la unifica: a quest'ultimo proposito Guardini sottolinea quanto erri chi interpreti l'ultimo giudizio come regolato dalla sola legge dell'amore del prossimo; esso si ispirerà infatti alla legge dell'amore di Gesù, finalizzante

l'amore del prossimo e suo nucleo essenziale e determinante: *io* avevo fame e voi *mi* avete dato da mangiare..., dice infatti Gesù preannunciando la norma dell'ultimo giudizio. Rettamente scrive pertanto Guardini: « Ciò che dà all'azione il suo significato pel Regno di Dio non è in ultima analisi "il dovere" e "il bene" ma Cristo. Egli è la norma; Egli è il bene... Cristo è il contenuto e la norma dell'agire cristiano in senso assoluto ».

Così presentando il cristianesimo, Guardini non ha cambiato il soggetto della teologia, ma ha inteso affermare, in un senso radicale quanto mai esatto, che non esiste nessuna immediata relazione dell'uomo con Dio, e che la mediazione di Cristo rappresenta la forma intima e permanente mai eliminabile, la struttura essenziale e determinante dell'essere e dell'agire cristiano, della fede, della speranza, dell'amore cristiani. In una bella pagina di *Der Herr* (« Il Signore ») che chiude il capitolo dedicato alla morte di Gesù, Guardini si domanda: « Che vi è dunque di certo? Di così certo da potervi consacrare la vita e la morte? Di così certo da potergli affidare tutto? » e risponde: « L'amore di Cristo. La vita c'insegna che questa realtà suprema non sono uomini, fossero anche i migliori e i più cari; neppure scienza o filosofia o arte, o che altro mai forza umana sia in grado di produrre. Neppure la natura, così piena di profondo inganno, o il tempo, o il destino. Neppure Dio, semplicemente, ché sul peccato grava l'ira di Dio — e come potremmo, senza Cristo, sapere che cosa ci possiamo attendere da lui? Certo è unicamente l'amore di Cristo. Non ci è nemmeno possibile dire: l'amore di Dio, perché che Dio ci ama lo sappiamo definitivamente solo attraverso Cristo. Solo attraverso Cristo sappiamo che Dio ama perdonando... il cuore di Gesù Cristo è principio e fine di tutto ».

Come religione dell'amore sgorgato dalla misericordia di Dio in Cristo, il cristianesimo è amore che si dirige a Dio e agli altri uomini attraverso Cristo e tutta l'azione cristiana nella storia deve rispondere adeguatamente a questa domanda fondamentale: « Come può essere radicata nell'amore per Cristo la grande varietà delle azioni che hanno da costruire il mondo? ».

* * *

L'essenza del cristianesimo non si realizza però come rapporto individuale fra Cristo e il singolo, ma come rapporto ecclesiale, nel quale la persona ascolta Cristo nella Chiesa. La Chiesa è per Guardini lo spazio spirituale in cui Cristo può essere veduto in modo adeguato e la sua parola può essere ascoltata nella sua interezza; essa è il *corpus Christi mysticum* generato da Cristo redentore e in cui è inserito l'individuo e in cui opera lo Spirito di Cristo, lo Spirito Santo, facendo partecipare ognuno all'opera comune, secondo il suo proprio spirito.

Come è noto, Guardini svolse un'opera di somma importanza per la rinascita della Chiesa, mediante la liturgia, da lui intesa come la espressione più alta dell'essenza del cristianesimo. Guardini intese il valore e la funzione della liturgia sostanzialmente nello stesso modo che verrà formulato dalla costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium*, che dichiara essere la liturgia « il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e la fonte da cui promana tutta la sua virtù »; essa è « l'esercizio del sacerdo-

zio di Gesù Cristo » e quindi il momento in cui si attua nel modo più alto l'essenza del cristianesimo nella persona e nell'azione di Cristo, principio costitutivo dell'essere, del pensare e dell'agire cristiano.

L'opera liturgica più famosa è *Vom Geist der Liturgie* (« Lo spirito della liturgia ») pubblicata nel 1918, quando l'autore aveva appena 33 anni. I capitoli più splendidi di quest'opera non peritura sono i tre ultimi: « La liturgia come gioco. La serietà profonda della liturgia. Il primato del *logos* sull'*ethos* ». Voglio soltanto rammentare alcuni pensieri. La liturgia è per Guardini un dominio della vita della Chiesa, in cui questa appare sovranamente emancipata dal criterio di utilità, perché tutto il senso della liturgia è per lo spirito del credente nient'altro che « essere dinanzi a Dio, aprirsi liberamente alla sua presenza, vivere nel mondo sacro delle realtà, delle verità, dei misteri e dei segni divini, vivere la vita di Dio, che è in pari tempo la sua propria, vera e profonda vita ». La liturgia si giustifica in se stessa, non ha uno scopo direttamente moralizzante, non contiene degli esercizi metodici (come gli esercizi spirituali di sant'Ignazio), degli insegnamenti espliciti sulla virtù e tuttavia forma lo spirito in un modo eminente, in quanto lo fa vivere nella luce della verità eterna, nel retto ordine della natura e della grazia. E' per tali motivi che la liturgia è come un gioco, simile al gioco del fanciullo e alla creazione dell'artista: un gioco della Sapienza coi figli degli uomini, nel quale la vita si espande liberamente e prende sempre più possesso della propria pienezza, un'opera d'arte vivente dinanzi a Dio, senz'altro scopo che quello di essere e vivere in presenza di Dio.

Contro ogni errata interpretazione, Guardini metterà in luce il profondo contenuto della liturgia, che non dev'essere considerato principalmente come un fatto estetico, quale potrebbe apparire da certe pagine di Huysmans. La liturgia è vita diventata arte, è grazia divenuta opera d'arte, ma senza proposito deliberato, è verità pregata — *gebetete Wahrheit* — che ha conseguito una forma artistica, in quanto la bellezza è lo splendore della verità. Nessun estetismo in Guardini, ma ricerca nella liturgia della verità salvifica, del regno di Dio, sapendo che tutto il resto sarà dato in soprappiù, tutto, e in primo luogo la luminosa emozione della bellezza. Il bello risplende nei santi segni, ai quali Guardini dedica un'opera *Von heiligen Zeichen* (« I santi segni »), nella quale 23 segni liturgici vengono spiegati nel loro contenuto di verità e di bellezza, e a cui seguirà un'opera di maggiore sviluppo per la formazione liturgica *Liturgische Bildung*. La liturgia fondata sul primato del *logos*, come non è contaminata dall'estetismo, non è nemmeno coartata dall'intellettualismo, poiché il *logos* è per Guardini verità nell'amore, è il *Verbum spirans amorem* di san Tommaso; dal primato della contemplazione del *logos* sgorga l'azione: chi vive la liturgia, possiede la verità, la pace intima, la saggezza, e quando ne esce per affrontare la vita, ne irradia la vitalità, la luce, l'amore.

* * *

E' nel primato del *logos* e dell'amore che si deve creare la *Weltanschauung* cattolica e la nuova civiltà. Guardini è ben cosciente che siamo alla fine di un'epoca e che si deve formare un nuovo tipo di uomo e di civiltà

Das Ende der Neuzeit (« La fine dell'epoca moderna ») e *Die Macht* (« Il potere ») costituiscono due saggi fondamentali per l'interpretazione filosofica e teologica della storia, sono il tentativo di darci una nuova immagine del mondo e dell'uomo e l'indicazione di alcune linee di azione.

I tempi moderni sono cominciati nel Rinascimento e la prima guerra mondiale ne ha segnato il loro declino: è il declino di una certa imagine della natura, della cultura, della persona. L'uomo moderno ha attraversato una crisi di disincantamento e non sente più davanti alla natura i sentimenti religiosi che si sono espressi con serena chiarezza in Goethe, con entusiasmo nei romantici, con trasporto ditirambico in Hoelderlin: l'uomo moderno intende con il suo dominio creare una nuova struttura del mondo e un nuovo modo dell'esistenza umana, con sterminate possibilità di costruzione, ma anche di distruzione, specie quando si tratti della natura umana, che è molto meno salda di quello che non si pensasse un tempo. E mentre nell'epoca moderna si credeva all'autonomia della persona, oggi si vede chiaramente il pericolo che l'uomo soccomba di fronte alle forze anonime della società e la personalità si dissolva nella massa. Quanto alla cultura che nell'epoca moderna aveva ispirato all'uomo un grande ottimismo, oggi è in continuo aumento lo smarrimento dell'uomo di fronte al pericolo di usare male della sua potenza, di non saper più dominare il proprio sterminato potere. Nel mondo moderno Guardini vede in progressivo declino la ricettività religiosa, ossia la possibilità di prendere un contatto diretto con il contenuto religioso delle cose, la capacità di lasciarsi afferrare dal flusso di mistero che promana dal mondo. Un'altra grave conseguenza religiosa nasce dal progredire del potere satanico nel mondo: non potendo esservi nella civiltà un vuoto spirituale, osserva Guardini, quando la coscienza dell'uomo, per difetto di forza morale, non assume la responsabilità della potenza, ne prendono possesso i demoni, ossia gli esseri spirituali creati da Dio e caduti nel peccato, gli angeli che si sono decisi per il male e che ora sono risoluti a rovinare la creazione divina.

Alla fine di un'epoca storica il cristianesimo deve avere le qualità che i testi escatologici della sacra Scrittura esigono per la fine dei tempi: i due termini non si identificano, e tuttavia si tratta in ambedue i casi di opzioni decisive di fronte a pericoli estremi. Il futuro atteggiamento religioso dovrà essere di grande fortezza nella fede, quando questa diviene sempre più scarsa e più tiepida, e di crescente carità, con una intimità mai prima esistita, quando l'amore cristiano si raffredda.

E' un rapporto sempre più profondo con Dio, dal quale emergerà un'obbedienza sempre più pura rispetto alle cose supreme, un'obbedienza che, fra le forze anonime e irrazionali irrompenti nel mondo, sempre più si affida alla divina Parola che vince il mondo. Non nel compromesso con un tempo che finisce si darà principio a una nuova epoca storica, ma nella forza e nella risolutezza di una fede sempre più pura.

ENRICO DI ROVASENDA

FILOSOFIA

Il paradosso delle macchine pensanti

Alla lista degli assiomi, delle ipotesi che esplicitamente lo scienziato formula, va aggiunta una ipotesi nascosta, di cui egli in genere non sente l'esigenza, poiché essa si pone a monte di ogni problema particolare. Tale ipotesi verte sullo scienziato stesso (in quanto soggetto che sta studiando un problema) ed esprime in qualche modo l'esigenza che egli possa attingere la verità nella sua ricerca. Il significato del termine « verità » può essere lasciato nel vago, traducendo l'ipotesi nella seguente forma: l'attività pensante dello scienziato può essere descritta soltanto da una metateoria rispetto alla teoria su cui lo scienziato opera.

Questa premessa è sufficiente per introdurre al paradosso che si incontra nel problema delle macchine pensanti. L'ipotesi che lo scienziato attinga la verità può esser spesso taciuta, poiché bastano il riscontro sperimentale, l'apertura ad applicazioni tecniche per avvalorare i risultati scientifici. Ciò non avviene però se oggetto di studio è la stessa razionalità, l'intelligenza, il pensiero. Ora le più avanzate branche della ricerca scientifica vertono appunto sul problema della produzione in laboratorio di macchine in qualche modo intelligenti; la psicologia, l'ingegneria delle comunicazioni, la cibernetica pongono come obiettivo comune di una ricerca interdisciplinare la formulazione in termini scientifici, sperimentabili, pubblicamente riscontrabili, di fenomeni psichici che sino ad ora si pensavano riservati all'introspezione, all'« in te ipsum redi ». E si è dimostrato — o si è cercato di dimostrare — che caratteristiche psicologiche come la memoria, il ragionamento, l'apprendimento, la capacità di proporsi dei fini possono trovare una stringente analogia in opportune macchine che, al limite, identificano il loro comportamento con quello umano. L'intelligenza è dunque riducibile ad un meccanismo materiale?

Il filosofo spiritualista è in genere tentato di rispondere in termini di sfiducia nei riguardi della scienza; contesta i risultati sperimentali, si compiace e si rallegra delle difficoltà che la ricerca incontra sperando che esse siano insormontabili, tenta cioè di ridurre tutto il programma — certo ambizioso — della scienza ad un assurdo, inattuabile futuribile; del resto qualcosa di analogo è avvenuto — e forse prosegue ancor oggi — intorno all'annosa disputa sull'evoluzione, creando una inutile frattura, in particolare, tra scienza e fede, che non si è ancora colmata.

Io credo che il problema vada, all'opposto, affrontato sulla base del

discorso scientifico, indagandone le ultime conseguenze; ho già detto sopra che nel caso in cui è oggetto di esame la stessa razionalità che guida lo scienziato nella sua ricerca non si può trascurare l'ipotesi che egli raggiunga la verità.

* * *

Orbene, se si suppone che l'intelligenza, il pensiero, non siano altro che una determinazione materiale, ad esempio del cervello, l'ipotesi che lo scienziato attinga la verità diventa insostenibile: infatti è possibile pensare di deformare il meccanismo cerebrale in modo che la razionalità che ne consegue conduca a ragionamenti diversi da quelli attuali; è possibile cioè pensare di far « impazzire » quell'ideale macchina elettronica che simula il nostro cervello in modo da condurla su piste razionali diverse da quelle seguite dagli uomini nella loro storia. Un riferimento che chiarisce definitivamente questa possibilità può esser fornito dalle geometrie non euclidee di Lobacewski, di Riemann le quali hanno dimostrato la liceità di ragionamenti geometrici assolutamente diversi da quelli della classica geometria, partendosi da assiomi diversi, pur non cadendo in alcuna contraddizione; la modificazione di una determinazione del meccanismo cerebrale corrispondente, ad esempio, all'uso di una regola sintattica (nel senso della sintassi logica del linguaggio) normalmente accettata potrebbe dunque portare ad una razionalità interpretabile ancora come tale ma aperta a conclusioni del tutto imprevedibili.

Pertanto l'ipotesi che lo scienziato attinga la verità è arbitraria poiché la razionalità che guida lo scienziato stesso può mutare se si modificano le sue caratteristiche cerebrali. Di conseguenza non ha alcuna ragione di esser ritenuta vera la conclusione cui egli arriva sulla riducibilità del pensiero alle determinazioni materiali del cervello.

Questo è il paradosso delle macchine pensanti, della teoria che spiega il pensiero con un meccanismo materiale; paradosso che emerge quando non ci si limita alla soluzione di problemi tecnici particolari ma si vuol considerare la possibilità di un confronto, di una identificazione con la mente umana.

Una possibile soluzione si può indicare, io credo, invertendo tutto il ragionamento sinora svolto. Esaminiamo anzitutto criticamente il discorso che ha portato ad enunciare il paradosso. Ovviamente esso si fonda su opportuni principi logici, su assiomi, su regole sintattiche, su procedimenti deduttivi che l'uso quotidiano ci rende spesso inavvertibili, e inoltre sui dati di fatto sperimentalmente riscontrati. Chiamerò questo insieme di premesse con il termine di « assiomi attuali » (non voglio entrare, per ora, in merito alla disputa se essi debbano considerarsi un necessario adeguamento alla « verità », o se, al contrario, si possano ritenere, entro certi limiti, arbitrari). Dati, dunque, gli assiomi attuali, da essi segue come conseguenza, come *applicazione,* la seguente proposizione. *A: il pensiero razionale è l'attuarsi di un meccanismo materiale X.* La natura di *X* potrebbe essere qualunque, ma il paradosso che da *A* consegue rimarrebbe invariato. L'unica via di uscita consisterà allora nell'imporre opportune limitazioni alla mia capacità deduttiva in modo che non sia possibile inferire dagli assiomi attuali la proposizione *A* come conseguenza.

In tal modo affermare *A* sarà porre un ulteriore assioma: *A* si configura non come un dato di fatto riscontrabile all'interno della teoria che la verifica, bensì come una convenzione da porsi a priori, come una regola sintattica sulla cui base è costruito il discorso attuale.

In ciò consiste l'inversione del ragionamento di cui parlavo prima: tale inversione evita il paradosso sopra enunciato. Il fatto che una configurazione *Y* del cervello diversa da *X* conduca a conclusioni contraddittorie con le attuali, significa affermare semplicemente che nei due casi si usano linguaggi non confrontabili, regole sintattiche diverse. Si propone così una soluzione positiva della aporia cui approda l'interrogativo scettico: rispetto ad una posizione scettica, infatti, la proposizione *A*, per il paradosso cui dà luogo, può esser considerata come una dimostrazione della intima contradditorietà di ogni teoria sull'uomo in quanto soggetto. A tal fine però lo scettico assume *A* dogmaticamente vera. La soluzione proposta rappresenta, in certo modo, la formalizzazione della classica confutazione dello scetticismo (*Teeteto* XXII, 171, a.b; *Metafisica* XI, 5 - 1062) con questa sottile differenza: che non inferisce dalla confutazione della posizione scettica la validità della posizione contraria; è infatti sufficiente ritenere *A* come mera convenzione.

* * *

A questo punto credo di aver chiarito come si possa ritener superato il paradosso delle macchine pensanti evitando che una teoria scientifica del pensiero sia incoerente. Si pongono però due questioni:

1) Una teoria del pensiero che assuma A come convenzione (anziché come conseguenza), è, sì, coerente, ma la sua coerenza non esclude che il pensiero dipenda dagli assiomi attuali di cui A viene a far parte. Come è dunque possibile dimostrare l'indipendenza della razionalità dagli assiomi attuali?

2) Quale significato concreto può avere il considerare una conseguenza logica di certe premesse come una ulteriore convenzione?

Per quanto riguarda la prima questione è opportuno ricordare che la possibilità di assiomi diversi da quelli attuali è prevista soltanto grazie agli assiomi attuali; in altri termini, è sulla base delle premesse e delle convenzioni che governano il mio ragionamento, che io sono indotto a credere la possibilità di premesse e convenzioni diverse, alternative. Ciò comporta che non sia possibile un confronto tra gli assiomi attuali e gli altri eventuali, poiché questo confronto non potrebbe avvenire se non dal punto di vista degli assiomi attuali. Ne segue che questi non possono avere una definizione « ostensiva » del tipo: « gli assiomi sono questo e quello », ma soltanto una definizione *assiomatica,* intendendo questo termine nel senso che gli è attribuito dalla moderna logica formale. Cioé l'*unica* definizione possibile per gli assiomi attuali consiste nell'affermare che essi sono gli assiomi che reggono la mia razionalità. Pertanto, pensare che la mia razionalità possa esser diversa se soggetta ad assiomi diversi è un non senso: infatti dal momento che quegli assiomi reggono la mia razionalità, essi si identificano con gli attuali.

Veniamo alla seconda questione: l'affermazione che il risultato di una teoria debba esser considerato come ulteriore assioma va interpretata in doppio modo: accanto alla interpretazione diretta di cui si è sinora discorso, si ha l'interpretazione reciproca, in base alla quale si deve riconoscere una irriducibile novità, un significato non tautologico o vuoto anche alla formulazione di una convenzione, di una definizione.

Cioè, rispetto ad una concezione strettamente « scientifica », affermare, ad esempio, che due più due è uguale a quattro è una mera operazione, da ritenersi tautologica nel senso che non vi è alcuna possibile distinzione tra l'un termine e l'altro dell'uguaglianza; rispetto alla concezione attualmente proposta, invece, i due termini sono tra loro irriducibili; il termine « quattro », pur proveniendo da una definizione, deve interpretarsi come risultato, come qualcosa di nuovo, di non implicito in « due più due ». Una simile analisi si potrebbe svolgere sul concetto di organismo rispetto agli elementi e alle relazioni tra essi che lo costituiscono, sul concetto di sostanza rispetto alle sue determinazioni. In generale l'ipotesi assunta dalla scienza come ovvia, che si possa costruire un discorso sulle parti che si identifichi col complesso, viene meno di fronte alla presente concezione, non vale cioè nell'ambito dell'universo U di oggetti che si definisce quando è oggetto di esame anche la mia attività pensante.

Del resto, ciò corrisponde all'osservazione che il complesso non implica che i suoi elementi siano attualmente pensati. In altri termini, l'identità della conclusione con le premesse e i procedimenti che la inferiscono appare tautologica e vuota soltanto se si trascura il fatto che pensando la conclusione non si pensano le premesse e i procedimenti che la deducono. Se invece si tiene conto del pensiero, ogni relazione, sia pure convenzionale, definitoria, significa qualcosa di non tautologico, di non implicito sui termini della relazione stessa.

Il risultato si distingue dunque dall'operazione che lo deduce essenzialmente a causa di questa esigenza: tener conto del pensiero. So bene che questa espressione può apparire poco chiara in una formulazione così generale; essa tuttavia si rende esplicita definendo opportunamente lo « universo » U.

* * *

Per chiarire il discorso cercherò di utilizzare una analogia banale: si consideri come « universo » di riferimento l'insieme dei numeri interi N; rispetto alle operazioni aritmetiche di somma e prodotto, se i termini appartengono ad N anche il risultato appartiene ad N. Invece rispetto all'operazione di divisione può darsi che, pur essendo il dividendo e il divisore numeri interi il quoziente non lo sia; la divisione non trova dunque, in generale, una risposta sull'ambito di N. Di fronte a questa osservazione si può procedere in due modi: o si esclude dalle operazioni ammissibili, « sensate », la divisione; o si muta N, assumendo come universo di riferimento, ad esempio, l'insieme dei numeri razionali R. In termini espressivi si potrebbe allora dire che la divisione *modifica* N *in* R.

Qualcosa di analogo occorre pensare per l'universo U; si deve cioé definire U in modo che non possa accogliere tra i suoi oggetti proposizio-

ni del tipo di *A*. E ciò si può ottenere pensando che *A*, ponendosi come ulteriore assioma, *modifichi U*. *U* si configura, corrispondentemente, come *universo limitato:* limitato non perché contenga un numero finito di elementi, ma perché gli assiomi che governano il mio discorso non sono applicabili in modo indefinito, indifferente, arbitrario (entro le regole). Al contrario esistono applicazioni che debbono essere annoverate tra gli assiomi, e che quindi modificano *U*.

Con ciò, ottengo il fine che mi ero proposto: offrire una risposta che potesse far fronte al paradosso implicito nella riduzione scientifica del soggetto alla sua corporeità, e, di qui, alla aporia cui sfociano gli interrogativi scettici. Occorreva ottenere che il mio discorso si ponesse al sicuro dalla sequenza indefinita delle obiezioni che gli si possono muovere sulla base di un sempre più rigoroso scetticismo. A tal fine si è costruito appunto un universo limitato, nel senso sopra descritto; pertanto lo scorrere delle obiezioni verterà, di volta in volta, su oggetti sempre diversi perché riferiti ad *U* diversi; ma ogni oggetto è al sicuro dalle obiezioni successive.

Ecco dunque che si apre una visione alternativa rispetto a quella proposta dalla scienza: l'universo che la scienza propone conosce solo oggetti pubblicamente verificabili, misurabili, operabili. Lo smarrimento dell'uomo moderno di fronte alla rivoluzione copernicana che dilatava all'infinito gli spazi celesti sino a ridurre la terra in cui viviamo un insignificante episodio, è ancor nulla di fronte allo smarrimento dell'uomo contemporaneo che riconosce le sue facoltà « spirituali » (la memoria, il ragionamento, l'apprendimento) nei minuti congegni di un calcolatore, ed è costretto ad individuare l'elemento che lo distingue da un banale oggetto in un quid sempre meno palpabile ed evidente.

* * *

In questa nota ho cercato di dimostrare che tale universo di oggetti misurabili, pur essendo un lecito riferimento per la ricerca scientifica settoriale, va incontro ad un insanabile paradosso; la vecchia argomentazione che Socrate muoveva a Protagora può esser tradotta in termini nuovi per vanificare la presunzione di poter ridurre ogni realtà ad oggetti dell'universo scientifico.

Si propone quindi l'esigenza di considerare un *universo limitato*, alternativo rispetto all'altro, così come il sistema tolemaico è alternativo rispetto a quello copernicano; un universo su misura del soggetto poiché tiene conto di una distinzione che la ricerca scientifica ritiene lecito trascurare, e cioè della distinzione tra x attualmente pensato e x attualmente non pensato.

A questo punto il discorso andrebbe sviluppato al fine di analizzare più approfonditamente il concetto di universo limitato: esso presenta taluni aspetti apparentemente paradossali che consentono, peraltro, di introdurre e di fondare su basi strettamente logiche concetti propri della classica psicologia razionale. Ma su ciò tornerò in una prossima nota.

EDOARDO BENVENUTO

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Mario Cossali

Giorgio Fabbri

Giuseppe Marasco

Renzo Morchio

Carlo Penco

Sergio Quinzio

Franco Rella

DIETRICH BONHOEFFER: « RESISTENZA E RESA » - Traduzione di Sergio Bologna, Bompiani editore, Milano 1969.

Più che all'*Ethik*, più che ai *Nachfolge*, Bonhoeffer deve la sua fama a queste lettere dal carcere. E si comprende. Poche volte è possibile cogliere chiaro un carisma *in actu exercito* come in questo caso: si tratta di una illuminazione, quasi inesprimibile, che si fa largo all'interno della cultura, sino ad operare una scelta e un'abbondante eliminazione e ad accettare del bagaglio linguistico a disposizione soltanto ciò che si confà alla sua espressione.

Gli incunabula del Bonhoeffer sono da situarsi nella critica barthiana della religione: tuttavia, secondo l'autore, Barth non è stato conseguente con sé stesso. La sua separazione assoluta tra rivelazione e ragione lo ha condotto a ciò che il Bonhoeffer chiama un « positivismo della rivelazione » (p. 248). La critica della religione come dimensione naturale e quindi impropria ad esprimere o a meditare il « totalmente altro » cioè Dio che è il legatum della teologia barthiana è accolta dal Bonhoeffer e, dal suo punto di vista, « portata innanzi ». Non si tratta di contrapporre al mondo della natura quello della rivelazione come un totalmente altro (e poi, come lo sarebbe?) ma invece di superare l'interpretazione religiosa della rivelazione, offrendo una « interpretazione non religiosa dei concetti teologici » (p. 248). Il medesimo criterio egli oppone a Bultmann: Bonhoeffer rifiuta energicamente la demitizzazione: « la mia opinione è che l'intero contenuto, compresi i concetti mitologici, deve restare, ma che vanno ormai interpretati in una maniera che non presupponga la religione come condizione della fede » (p. 249). Ma che cosa è per lui la religione? Il considerare Bonhoeffer il « fondatore » dei « teologi senza Dio » non rende affatto giustizia alla sua posizione. Basti citare questa proposizione, che ha da sola attitudine a rendere problematico l'«ateismo» bonhoefferiano: «mentre di fronte alle persone religiose ho un certo ritegno a nominare Dio, di fronte ai non religiosi posso di tanto in tanto nominare Dio con tutta tranquillità, come se fosse cosa ovvia» (p. 215).

E' proprio innanzi al mondo che Bonhoeffer si sente chiamato a compiere la sua testimonianza per Dio: questo è il senso e il messaggio della sua vita. Ma, allora, che cosa è il religioso, che cosa il non religioso? « Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze umane vengono meno: si tratta sempre, in verità, del *deus ex machina*, tirato fuori da costoro o per dare soluzioni a problemi insolubili, o come forza a sostegno della debolezza umana » (p. 215). Religione è dunque per Bonhoeffer fondare lo spazio di Dio sulla limitazione di quello umano: è, in fondo, Dio come « dialettico » all'uomo. Questa è proprio la posizione della teologia barthiana. Al contrario, la « non religione », che egli vede esattamente come la fede, come un'integrale presenza del divino nell'umano e nel cosmico: « La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio » (p. 216). Ma non si tratta soltanto di leggere l'antico alla luce del nuovo Testamento: si tratta di cogliere il radicale senso dello stesso nuovo Testamento: « la speranza cristiana nella resurrezione si differenzia da quella mitologica nel ricondurre l'uomo alla sua vita terrena in maniera interamente nuova ed ancor più intransigente dell'antico Testamento » (p. 252). « Cristo afferra l'uomo al centro della sua vita » (p. 253).

E' questa la speranza che l'autore proietta nel futuro, così come Nietzsche vi proietta il nichilismo e la vittoria dell'uomo: « Quando tu sarai adulto », scrive al suo figlioccio neonato,

«la forma della Chiesa sarà mutata assai. La sua rifusione non è ancora terminata e qualsiasi tentativo di procurarle prematuramente una nuova potenza organizzativa si risolve in un ritardo della sua conversione e della sua purificazione. Non sta a noi predire il giorno — ma il giorno verrà — in cui gli uomini saranno chiamati a pronunciare la Parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà trasformato e rinnovato. Sarà un linguaggio nuovo, probabilmente un linguaggio del tutto non religioso, ma liberatore e redentore, come quello del Cristo, tale che gli uomini ne avranno spavento e saranno tuttavia, sopraffatti dalla sua violenza, il linguaggio di una nuova giustizia e verità, il linguaggio che annuncia la pace di Dio con gli uomini e l'avvicinarsi del suo regno: "Udranno tutto il bene che io sto loro per fare e tremeranno a motivo di tutto il bene e di tutta la pace che io procurerò a Gerusalemme" (*Ger. XXXIII*, 9). Fino a quel momento il dovere del cristiano sarà di restare silenzioso ed appartato: ma ci saranno uomini che pregheranno ed opereranno secondo giustizia e attenderanno il tempo di Dio» (p. 238).

La non-religione di Bonhoeffer è dunque la comprensione dell'esser-di-Cristo, dell'unità di umano e di divino che è l'ontologia ecclesiale nel mistero e attende di rivelarsi nell'eskaton. Il linguaggio che egli reclama è un linguaggio che esprima esattamente l'unità integrale di umano e di divino in Cristo e nella Chiesa suo corpo. Egli esprime la sua fede ecclesiale e tutta la sua tematica «non-religiosa», nella luce del dogma della unione ipostatica, della dottrina di Calcedonia: «Voglio dire che Dio e la sua eternità pretendono di essere amati dal profondo del cuore, senza però che l'amore terreno ne venga danneggiato o indebolito, qualcosa come un canto fermo, piuttosto, in rapporto al quale le altre voci della vita formino il contrappunto: l'amore terreno è uno di questi temi contrappuntistici, del tutto autonomi, e tuttavia correlati al canto fermo. (...) Quando il canto fermo è limpido e distinto, il contrappunto può dispiegarsi in tutta la sua possibile energia. Per usare le parole di Calcedonia, essi sono "indivisi eppure distinti", come in Cristo la natura umana e la natura divina» (p. 226).

Per comprendere ora più completamente la tematica della secolarizzazione, bisogna affrontare il tema bonhoefferiano della sofferenza di Dio, che è l'antecedente, ma non affatto l'antecedente omogeneo, alla «teologia della morte di Dio». Sia «sofferenza di Dio» che «morte di Dio» sono due proposizioni cristologiche e hanno senso solo posta la *communicatio idiomatum:* posta l'unità della persona, possiamo predicare di essa gli attributi delle due nature.

Cristo ci rivela Dio, l'amore di Cristo è l'amore di Dio, il desiderio di Cristo è il desiderio di Dio: qui il mistico Bonhoeffer scava nella *communicatio idiomatum*, ritrova quel mistero di Gesù Cristo, che spezza il dilemma tra un dio astrazione indifferente, come potere puro, e un dio impotenza pura, risvolto metafisico della sconfitta dell'uomo. Gesù ha desiderato la salvezza dei pagani, di coloro che, come dice Paolo, erano senza Dio in questo mondo: e ha portato le tenebre di questo mondo nell'anima sua.

Come non rievocare a questo punto Teresa del Bambino Gesù, il cui messaggio e la cui vita ricordano la vita di Bonhoeffer: pur in una così estrema varietà di circostanze?

In essa il desiderio di salvare anime, la vocazione a offrirsi vittima all'Amore misericordioso per dare sbocco al divino desiderio d'amore, si compie nell'esperienza della «tavola dei peccatori». Così essa visse tenebre e sofferenze «inspiegabili» alle consorelle, che cercavano di far quadrare questa nuovissima via con i quadri approvati dalla teoria sanjuanista, che essa apprezzava da ogni parte. Non era la notte oscura di Giovanni della Croce, erano le tenebre di coloro che non hanno speranza, che sono senza Dio in questo mondo, erano le tenebre del Gethsemani, quelle che Teresa viveva.

Le affinità tra Teresa del Bambin

Gesù e Bonhoeffer raggiungono il particolare: per ambedue, Cristo è il punto di appoggio con cui sollevare il mondo, le parole di Archimede vengono sotto la loro penna, nel medesimo senso. Ambedue affidano il loro messaggio a documenti privati, che solo circostanze straordinarie salvano dallo sparire nell'irrilevanza del privato: ambedue i loro messaggi decisivi appaiono postumi. In ambedue la poesia accompagna la prosa, in ambedue la natura bella è una vibrante passione.

Abbiamo così il recupero della dimensione dell'« economia secolare », dell'economia di coloro che non hanno speranza, che sono i gentili dei tempi cristiani: e sono nati nelle tenebre del mondo cristiano, carichi dei desideri di vittoria umana, di una pienezza umana che l'uomo è chiamato a conquistare sulle nuove potenze ostili, le potenze sociali che l'uomo stesso si è dato. E' qualcosa di questa economia dell'attesa, della lotta, del silenzio, che entra nell'anima di questi figli della luce: qualcosa del desiderio escatologico nascosto nei figli del secolo, nel frutto inatteso della cristianità, che si fa luce nella carmelitana francese e nel professore tedesco.

Collegare Bonhoeffer alla morte di Dio è dimenticare che questa frattura tra Dio e mondo era già consumata in Barth, Bultmann e Tillich, che i grandi sistemi protestanti avevano già rifiutato la storicità, la socialità, la cosmicità della fede, che in tutti lo spazio della fede era una dimensione soltanto interiore. E che dunque per essi il mondo era pacificamente, logicamente, definitivamente un mondo senza Dio. Altizer, van Buren, Braun, Robinson, sono molto più eredi dei grandi pensatori protestanti degli anni '30 e '40 che non di Bonhoeffer. Da lui hanno attinto uno stimolo a pensare, un modo di problematizzare: ma per essi egli non è stato un *maître à penser*.

Bonhoeffer scriveva che soprattutto ai non religiosi egli trovava facile parlare di Dio. Dio era per lui una presenza costante: « Certo è che ci è consentito vivere costantemente vicino a Dio e in sua presenza e che questa vita è per noi assolutamente nuova: che non c'è niente di impossibile per noi, non essendoci niente di impossibile per Dio » (p. 283).

Per quanto teso a cercare il linguaggio di coloro che non potevano dire al Cristo: « Tu sei il figlio del Dio vivente » e ad esprimere dentro quel linguaggio le parole della speranza, Bonhoeffer seppe rimanere rigorosamente nel suo ruolo di figlio della luce. Seppe ricevere gli ammaestramenti che venivano nel secolo e seppe porre a servizio della oscura speranza del secolo la sua segreta eppur pubblica visione di Dio.

Il luteranesimo ci ha ridato un mistico autentico, una figura universale. E lo stesso « cattivo uso » del suo messaggio ha alla fine la forza ed il còmpito di renderlo inevitabile e universalmente proponibile. Ciò che non risplende offre spazio alla luce.

G. B. B.

KARL RAHNER: « L'ESPRIT DANS LE MONDE » (La métaphisique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin) - Traduit de l'allemande par Robert Gevord et Henry Rochais, éditions Mame, Tours 1968.

La difficoltà particolare di quest'opera è di porsi ad un tempo come opera di esegesi e di speculazione. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che l'interesse fondamentale dell'autore è teologico, non filosofico: e che è solo ponendo la propria intuizione metafisica sotto il patrocinio di san Tommaso che egli può poi recuperarla in sede teologica. E, di fatti, di qui si evince il *proprium* della teologia rahneriana, il punto originario della sua intuizione che

egli ha poi saputo così ben lavorare in differenti settori della teologia.

Per comprendere la direzione di ricerca del padre Rahner bisogna aver presente il tentativo di recupero metafisico del kantismo compiuto da padre Marechal: è sulla medesima linea di ricerca che il padre Rahner si muove.

Tuttavia il filosofo tedesco non è mai nominato. L'unico termine filosofico di riferimento è san Tommaso.

La prima opzione teoretica del Rahner è la definizione del conoscere come il *Beisichsein* (l'esser presso di sé) dell'essere.

La sensibilità è per converso il *Beidem-andern-sein* (l'esser-presso-dell'altro dell'essere).

L'essere dunque è dialettico. Questa dialetticità dell'essere, questo poter esser presso di sé e nell'altro, che è assunto dal Rahner come postulato, è la sua accettazione, a livello di postulato, della dialettica come dimensione non del *logos*, ma dell'*on*, della dialettica come dimensione ontica.

Tuttavia se una determinazione dell'essere come dialettico è il dato originante della problematica rahneriana, le possibilità che da tale posizione sono offerte non vengono colte, perché il Rahner rifiuta l'evoluzione idealista del kantismo e tende invece a ricondurre il kantismo al tomismo esattamente come condizione del recupero della metafisica originaria del tomismo e come garanzia contro la possibilità di evoluzione idealistica e dialettica del tomismo. Idealismo come « possibilità » kantiana e « realismo » come possibilità tomista sono appunto i termini che Rahner desidera contemporaneamente respingere.

In ragione di questa posizione, Rahner usa della dialettica ontica che è il suo postulato per affermare che il conoscere dell'uomo presuppone la materia. L'uomo è uno «spirito nel mondo».

Per questo egli è strutturato in modo che sia possibile una sua passività una sua determinazione da parte di un oggetto esterno. Ma come gioca questa determinazione?

Conoscere è essere-presso-di sé: è la dimensione positiva e compiuta della dialettica ontica.

Il che significa che nel conoscere l'essere conosce l'essere.

A questa affermazione originaria il Rahner riconduce la dottrina tomista sull'intelletto agente. L'intelletto agente è la ontologia, è l'interiorità dell'essere. Non più *lumen* ma *objectum:* questa è la più notevole trasformazione che la dottrina dell'intelletto agente subisce nella impostazione rahneriana. L'essere si conosce, l'infinito conosce l'infinito. Dove interviene qui l'alterità dell'essere, l'essere-in un altro? Interviene come limitazione dell'infinità, come determinazione di questo amplissimo e infinito orizzonte che è quello dell'interiorità dell'essere, della conoscenza. Esiste una passività nell'uomo, spirito mondano, che finisce per limitare ciò che per natura sua è non limitato.

Tuttavia la conoscenza pura, la interiorità dell'essere, rimane « imperfetta » senza la determinazione materiale.

Su questa imperfezione che giustifica il lato positivo dell'azione dell'oggetto materiale sul soggetto, il testo dell'autore non è univoco. Non si può infatti dire che l'essere che conosce l'essere conosca la nullità pura delle possibili determinazioni, conosca cioè la vacua « entità », l'astrazione pura delle determinazioni ontiche. Non è questo il pensiero del Rahner.

L'infinito orizzonte della conoscenza precontiene l'onticità totale, il complesso delle singole determinazioni. La causalità forinseca dell'oggetto vale semplicemente come una oscura forma di suggerimento per una generazione spontanea della specie intelligibile da parte dell'intelletto possibile: la *species intelligibilis* pur nella sua determinatezza è definita una struttura a priori dello spirito. E la stessa sensibilità è vista come una sorta di azione armonica e parallela che genera sincronicamente all'oggetto la sua determinazione come fantasma. La sensibilità è « posta » infatti dal co-

noscente come mezzo di azione sul mondo esterno, come *actio* conforme eppure autonoma per rispetto alla *passio* di cui l'oggetto è attore nel conoscente, mediante la materia.

Abbiamo dunque una contemporanea manipolazione del kantismo e del tomismo. Il kantismo viene manipolato perché ciò che nel kantismo è ragione, qui è onticità: il trasferimento alla metafisica è presupposto. Cade dunque il carattere di filosofia critica, anche se viene, a livello dell'«avventura» dell'essere, conservata l'impalcatura kantiana.

Il tomismo viene manipolato: perché il processo conoscitivo viene ricondotto non al soggetto ma all'essere. E la conoscenza sensibile e spirituale dell'uomo viene costruita mediante il trasferimento semplice, in termini gnoseologici, del concetto di *anima actus corporis*. Da tale assunto metafisico viene dedotta l'idea della conoscenza sensibile come opera dello spirito, come azione pura del conoscente. Il trasferimento della gnoseologia in ontologia, cioè il postulato dialettico della posizione rahneriana, è sia il presupposto della rielaborazione metafisica del kantismo sia di quella kantiana del tomismo.

Il limite maggiore di questo sforzo è che esso non svolge mai i suoi postulati, sicché dà più l'impressione di una astuzia della ragione che di uno sforzo di pensiero. Proprio il postulato della dialetticità dell'essere non è mai svolto: perché l'essere è dialettico? Questa dialettica è assoluta o ha un principio ed un termine? O uno stato « endemico » o « finalizzato » dell'essere? E che significa il fine per rispetto dell'essere?

Così alla metafisicizzazione della gnoseologia non risponde affatto una chiarificazione della metafisica.

Ora, la « crisi » metafisica della posizione rahneriana si ripercuote in quel settore della metafisica che è infine il più teoretico ed il più pratico insieme, cioè la teologia.

Se l'essere oggetto del puro conoscere è l'essere che contiene ogni determinazione anche se può porla solo in relazione sincrona alla presenza dell'oggetto, se insomma è un essere formalmente inclusivo di ogni determinazione sino a poterla anticipare sia pure in una correlazione pre-stabilita, allora in che senso questo essere, che è colto prima delle determinazioni, con un primato ontologico se non cronologico, si differenzia dall'essere assoluto? Se questo essere non è correlativo ad una essenza, non è atto di un'essenza, ma è universale forma delle essenze, in che modo allora non si pone come assolutezza e totalità?

Il padre Rahner non si sottrae alla logica della sua posizione e scrive che lo spirito finito è tale, cioè spirito, perché nell'anticipazione dell'*esse simpliciter* l'Essere assoluto è sempre già appreso (cfr. p. 226).

Il Rahner legge la versione tomista di questa tesi nella tesi agostiniano-tomista dell'illuminazione: *omnis cognitio a lumine increato derivatur*. Ma per Agostino e per Tommaso sia l'idea divina che la luce divina agiscono sull'intelletto umano non come oggetto ma come luce, ossia come condizione e causa non immanente né formale della visione. Il Rahner ha invece riformato la dottrina tomista dell'intelletto agente sino a ricondurla alla sua teoria del conoscere come interiorità dell'essere e quindi alla tesi della autocontemplazione dell'essere come realtà della conoscenza.

Possiamo ora leggere, comprendendo di più, la più radicale e rilevante espressione del Rahner, per cui Dio è « l'auto-espressione di Dio fuori di Dio », o, in forma più icastica: «quando Dio vuole essere non-dio, appare l'uomo » (*Ecrits Théologiques*, t. III, p. 96).

L'ultimo termine dell'umano, l'essere, è l'abbreviazione di Dio: per questo la teologia rimane, eternamente, antropologia. Così il cerchio neo-kantiano si chiude con una nuova «glossa a Feuerbach ». La teologia dei cristiani-anonimi è una modesta conseguenza di un così grande viaggio.

G. B. B.

STEPHEN TOULMIN: « CHE COSA E' LA FILOSOFIA DELLA SCIENZA » - Ubaldini editore, Roma 1968.

L'accrescersi graduale dell'interesse per le scienze e per i suoi risultati va determinando un moltiplicarsi di iniziative editoriali tendenti ad informare sui risultati della ricerca scientifica, i suoi limiti e le sue caratteristiche. Ed è importante che a fianco a queste iniziative ne vadano parallelamente sorgendo altre che, al di là dell'interesse divulgativo o informativo in senso stretto, si propongano di approfondire gli aspetti metodologici della scienza, le sue conseguenze sociali e i problemi della filosofia della scienza. Si tratta indubbiamente di iniziative utili che vanno incoraggiate perché la scienza non appaia al pubblico più vasto soltanto nei suoi aspetti più strettamente tecnici, ma anche nelle sue implicanze più generali.

In questa categoria va posto senza dubbio il libro del Toulmin, dedicato alla filosofia della scienza. L'autore è uno specialista di questi problemi e non c'è da stupirsi che ne sia scaturito un libro agile, vivace e stimolante, anche se il tipo di discorso condotto — l'autore appartiene alla corrente analitica anglosassone — può suscitare alcune perplessità ed, al limite, può dar luogo a qualche fraintendimento da parte di lettori meno informati.

La tesi del libro è che i princìpi generali della scienza non sono frutto di generalizzazioni eseguite partendo da determinate esperienze particolari, ma sono affermazioni che risultano da un nuovo modo di considerare le cose e i fatti (già noti). Tali princìpi costituiscono insomma dei « modelli » che vengono proposti per interpretare i fatti noti, e che vengono accettati nella misura in cui riescono effettivamente ad interpretare i fatti ed a suggerire nuove domande che risultino efficaci per approfondire le nostre conoscenze. E' difficile contestare la validità di questa tesi. Incidentalmente val la pena ricordare le difficoltà davanti a cui si è trovata sempre la filosofia per giustificare l'universalità dei « princìpi » della scienza, nell'ipotesi che questi derivassero da generalizzazioni empiriche. Molto indicativo è l'esempio che l'autore stesso propone: il principio della propagazione rettilinea dei raggi di luce. Esso non può derivare per generalizzazione dell'esperienza, non foss'altro perché l'esperienza non lo verifica universalmente — basti pensare alla rifrazione ed alla diffrazione — e costituisce un principio generale, ammesso sino a che permetta di trarre delle inferenze valide. E proprio sulla base di esso è stato possibile costruire tutta l'ottica geometrica.

Nemmeno è ammissibile secondo lo autore — e a ragione — che i princìpi generali siano ricavati dalle osservazioni mediante una deduzione logica perché in tal caso sarebbe possibile formulare le regole deduttive generali che permetterebbero di passare automaticamente dai dati di osservazione alle teorie, il che non è. I modelli, ossia, a livelli diversi, i princìpi generali, le leggi e le teorie, vengono formulati sulla base dei fatti di osservazione noti, per interpretarli, ma vengono avanzati, sulla base di una « visione » nuova di questi fatti, da parte dello scienziato che intuisce appunto un modello interpretativo, che ha fortuna però solo sulla base della sua efficienza. La sua universalità dipende dal fatto che un modello viene affermato proprio supponendolo universalmente valido. Quando tale modello risulti non più valido, dovrà essere sostituito da un altro modello che verrà affermato a sua volta supponendolo valido universalmente.

Se però sulle tesi generali del libro si può convenire, altri aspetti o tesi particolari possono dar luogo a perplessità varie. Poiché lo spazio non consente un esame dettagliato del libro, ci limitiamo soltanto ad alcune osservazioni.

La prima è legata al metodo seguito dall'autore nella discussione dei proble-

mi esaminati. L'analisi del linguaggio è certamente un modo importante per affrontare molti problemi e l'autore è un esponente notevole di quella scuola analitica che, come è noto, si rifà particolarmente a tale metodo. Non riteniamo però che l'esame dei problemi generali della scienza possa risolversi completamente nell'esame delle espressioni usate dagli scienziati o dai filosofi che discutono sull'operare degli scienziati, anche se una tale analisi può portare senza dubbio notevoli chiarimenti. Citiamo ad esempio l'esame che il Toulmin fa del significato che assume la parola « deve », a proposito della discussione sul determinismo. Quando lo scienziato dice che, poiché i raggi del sole sono inclinati di 30° rispetto al terreno e poiché un muro è alto 3 metri, l'ombra di questo « deve » esser lunga 5,2 metri, cosa intende dire con la parola « deve »? Intende forse dire che l'ombra è obbligata in qualche modo ad esser lunga proprio 5,2 metri? Se io incontro una persona che assomiglia moltissimo ad un mio amico, io dico: « Deve essere il fratello di Mario », ma con questo io non intendo dire che la persona incontrata è obbligata a qualche cosa, ma bensì che la somiglianza costringe *me* a concludere che quella persona è il fratello di Mario. Analogamente nel caso dell'ombra il « deve » significa solo che, dato il modello teorico da cui parto (la propagazione rettilinea dei raggi di luce) e le regole di inferenza che utilizzo, io « devo » concludere che l'ombra sarà lunga 5,2 metri.

Questo tipo di analisi, peraltro, al limite è insufficiente e può determinare, in particolare nel lettore meno accorto, dei notevoli fraintendimenti. Così ad esempio, anche se ciò non è detto esplicitamente, il ruolo dell'esperienza può apparire quasi trascurabile. Il che, evidentemente, non è, né l'autore probabilmente lo pensa. E proprio questa vuol essere la seconda osservazione. Nelle scienze sperimentali infatti l'esperienza resta un momento determinante. E non è nemmeno vero ciò che il Toulmin dice, che solo nelle scienze descrittive abbia un ruolo la generalizzazione partendo da dati di osservazione. Anche nella fisica tali generalizzazioni hanno luogo.

Che poi queste generalizzazioni superino o no certi livelli di generalizzazione e che le leggi e i principi non risultino da generalizzazioni, è un altro discorso. Lo sviluppo e l'uso delle tecniche statistiche nella fisica ne è una prova, né ciò è contraddetto dal fatto che, traendo conclusioni da qualche teoria e verificando tali conclusioni, ci si accontenti di poche esperienze, certo meno di quante se ne chiederebbero nel caso contrario; nel caso cioè in cui si dovesse risalire da molti dati sperimentali ad una qualche relazione matematica più generale. Ciò è vero naturalmente anche se poi questa relazione ottenuta utilizzando le tecniche della statistica o del calcolo delle probabilità venga interpretata in termini più generali mediante un « modello » formulato per inquadrare i fatti e non certo inferito nel senso classico del termine, ma proposto nel senso indicato sopra, nei termini dell'autore.

Un altro punto che lascia qualche perplessità è dato dalla tesi dell'autore secondo cui un « principio » o una « legge » propone anche nuove tecniche di inferenza e tali tecniche differiscono dalle tecniche inferenziali quali si trovano sui libri di logica. Se si può concordare sulla premessa, ci pare molto discutibile la conseguenza che l'autore trae. Certo, quando, partendo dalle premesse che i raggi solari sono inclinati di 30° rispetto al terreno e il muro è alto 3 metri, concludo che l'ombra deve esser lunga 5,2 metri, utilizzo, come tecniche inferenziali, le regole della trigonometria ed è ovvio che quel sempliche calcolo che devo fare non è immediatamente riconducibile allo schema del classico sillogismo. Se l'autore soltanto questo voleva dire, si può concordare. Se però voleva dire qualcosa di più, allora l'enunciato diviene opinabile. C'è oggi infatti un largo consenso sul fatto che il fondamento della matematica sia la logica, il che equivale a dire che anche le tecniche matematiche più banali sono riconducibili a tecniche inferen-

ziali logiche, tenendo conto che la logica non è soltanto il sillogismo nella sua formulazione classica.

Per concludere si può dire che si tratta indubbiamente di un libro stimolante, purché si badi a non lasciarsi trascinare in equivoci determinati dal fatto che la giusta polemica contro tradizionali fraintendimenti della scienza rischia continuamente di spingere l'autore verso eccessi opposti.

R. M.

PAUL CHAUCHARD: « LA SCIENZA DEL CERVELLO » - Traduzione di Eugenia Fano, Bompiani editore, Milano 1968.

Un periodo come quello in cui viviamo, caratterizzato, fra l'altro, da approfondite indagini e successi indiscutibili nei campi della neurofisiologia, della biochimica, della cibernetica, origina non pochi interrogativi e non poche inquietanti prospettive. Fino a qual punto, ad esempio, si potrebbero spiegare le nostre capacità intellettive esclusivamente coi perfetti meccanismi del sistema cerebrale? In quale rapporto stanno i concetti di libertà e morale con la struttura e l'integrità del cervello umano? Oppure, fino a qual punto è possibile spingersi nella riproduzione meccanicistica di certi aspetti dell'intelligenza o del pensiero?

E' questo il tipo di problematica con la quale il Chauchard si misura, partendo da una analisi accurata dell'anatomia, fisiologia, evoluzione paleontologica dei sistemi cerebrali, e allargando via via il suo interesse alle implicazioni sociologiche e metafisiche dell'argomento.

Assistiamo dunque al fenomeno, discretamente insolito, di uno scienziato che approda alla filosofia della propria scienza, e cerca insomma di trarre conclusioni su un piano più grande e più alto da una indagine puramente fisico-medica. Ma quali sono i risultati ai quali l'autore perviene, quale, anche, il contributo nuovo delle sue ricerche? Si nota, in primo luogo, come venga ancora una volta posta in risalto l'unità fondamentale dell'uomo, nel senso che rapporti strettissimi intercorrono fra ogni genere di comportamento ed il cervello e le sue eventuali anormalità. Si tratta di conoscenze acquisite da tempo, ma è ben vero che, di solito, si sorvola un po' troppo sulle implicazioni che ne derivano. E' invece essenziale conoscere fino a qual limite il comportamento di un individuo rimane sostanzialmente libero e quando, al contrario, tale libertà è da ritenersi menomata da automatismi, turbe, anomalie insorte o costitutive del cervello. Senza confondere scienza con morale, sarebbe opportuno chiedere proprio alla neurofisiologia quelle indicazioni di ordine umano e morale, di fronte alle quali la psicologia rimane spesso impotente.

Il problema della libertà è fra quelli che attirano particolarmente il Chauchard. Per la superiorità intrinseca del proprio cervello rispetto a quello animale, l'uomo è in grado di prescindere dagli istinti e dalle tendenze insiti nel corpo. Non essere liberi equivale a non usufruire delle potenziali capacità del cervello umano, equivale alla rinuncia ad essere se stessi. Nella misura in cui questo comportamento dipende dalla libera volontà decisionale, subentra il concetto di peccato. La morale, afferma ancora Chauchard, è dunque « la tecnica di usare bene il proprio cervello ». Altre conclusioni e affermazioni appaiono tuttavia meno convincenti.

Affiora un po' ovunque la fede tipicamente teilhardiana (a Teilhard l'autore si rifà continuamente) sulle possibilità autoevoluzionistiche della natura, nella sua capacità di superare e perfezionare continuamente se stessa, che nella fattispecie equivarrebbe alla possibilità del cervello umano di essersi autoevoluto da quello animale nel corso del tempo. Ora, non importa

tanto sapere se sia o non sia avvenuto così, quanto conoscere o, meglio, dimostrare se e come la materia abbia potuto operare di per se stessa il prodigio di passare dall'uno all'altro, con un enorme salto « qualitativo ».

Occorrerebbero dati precisi, osservazioni scientifiche sicure che né il Chauchard, né altri si dimostrano in grado di addurre. L'autore definisce, fra l'altro, le teorie evoluzionistiche come « indiscutibili »: in realtà, è noto che vari aspetti dell'evoluzionismo classico sono oggi fatti oggetto di profondo ripensamento e che su questo argomento, parte almeno dell'orgogliosa certezza di cui alcuni decenni or sono risulta scientificamente rimessa in discussione. Sembrerebbe inoltre che il Chauchard consideri come acquisite al cervello certe sue possibilità come quelle di astrarre, o formulare concetti universali, nell'ambito di meccanismi puramente chimico-fisici, sia pure non ancora individuati. E' tuttavia certo che, mentre funzioni elementari, come il comando motorio di un muscolo, o la recezione di un messaggio sensoriale, sono localizzabili in determinate parti del cervello, le facoltà superiori dell'intelletto umano dipendono da « tutto » l'insieme cerebrale.

Ovvero, in un certo senso, come dire che non dipendono da niente. E' questo l'attimo in cui il credente intuisce un contenuto spirituale che trascende la materia. Chauchard ci gira e rigira attorno, accenna qua e là allo spirito dell'uomo o alla diversità dell'anima umana da quella animale, ma non ha il coraggio di affermarlo con chiarezza. Eppure da lui, che si definisce cattolico, e nello stesso tempo ha creduto di approfondire in senso metafisico la scienza neurofisiologica di cui è così valido esponente, era proprio quanto ci attendevamo.

Resta il merito di essersi misurato, fra i primi, con impegno lodevole e sforzo comprensibile, con una materia di grande delicatezza, ricca di connessioni con tutto l'uomo ed il suo comportamento. Volentieri gliene diamo atto.

G. F.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: « DIO ALLA RICERCA DELL'UOMO » (Una filosofia dell'ebraismo) - Introduzione di Elémire Zolla, traduzione di Elena Mortara, Borla editore, Torino 1969.

La difficoltà dell'opera consiste appunto nel suo essere una *philosophy of judaism.* Il termine stesso di filosofia qui è usato in modo da sorprendere il lettore comune: significa una esposizione generica, per non iniziati, piuttosto che una esposizione razionalmente organizzata.

Il carattere divulgativo rende il libro pesante, con un frequente numero di ripetizioni e di ribadimenti, mai nervosamente stretto attorno ad un nucleo teoretico (il che sarebbe stato invece preannunciato dal senso italiano di filosofia).

Il titolo stesso è inteso come contrapposizione alla mistica, in cui Dio sarebbe non soggetto ma oggetto della ricerca dell'uomo. Ciò non si addice alla mistica cristiana, che è una mistica della grazia e della divinizzazione, in cui l'iniziativa è sempre per principio di Dio. Questa esclusione della mistica, che è un elemento della tradizione giudaica, fa sentire il suo peso nel testo soprattutto quando affronta in termini esplicativi la natura dell'esperienza religiosa cui egli si riferisce. Da un lato l'autore è indotto a negare ogni forma di teologia apofatica, e a qualificare addirittura come razionalistica ogni teologia che applichi a Dio soltanto la *via negationis.* Questa posizione sussiste all'interno della cultura ebraica: basti pensare a Maimonide per cui non si possono dare che attributi negativi: « sappi che i veri attributi di Dio sono quelli in cui l'attribuzione si fa a mezzo di negazioni » (*Guida,* I parte, c. 58).

La *via negationis,* secondo l'autore, conduce addirittura a negare Dio non come conosciuto ma come conoscente.

D'altro lato mai egli afferma in modo chiaro l'esistenza di una univoca, attuale comunicazione di Dio. Il senso della trascendenza blocca qui il senso dell'unione: e non a caso i termini della Scrittura che significano locuzione divina vengono interpretati come altissime metafore, come parole poeticamente polisense, di cui non si può dare un senso proprio. Così non si dà mai veramente una locuzione divina in senso proprio, una presenza cosmica di Dio che sia veramente percepibile all'uomo. Correlativamente, l'autore parla di sensazioni e di emozioni pure, alte e degne: ma esse sembrano appartenere piuttosto alla nobiltà dello spirito che alla comunicazione divina.

In sostanza la negazione della mistica porta alla negazione di quello che ci sembra il dato più autentico, determinante e originario del libro sacro di Israele: l'affermazione della « sperimentabilità » di Dio, persino ad una dimensione collettiva.

Pensieri più riposti, legati alla tradizione chassidica e allo Zohar, fanno capolino in questo coltissimo libro dalle fonti non mai organicamente esposte o significativamente citate. Così ci si dice che « Dio, che ha creato il mondo, non è a suo agio nel mondo, nei vicoli oscuri di miseria, di insensibilità, di disprezzo » (p. 177), Dio « per dimorare in questa terra... deve assumere una forma che gli si confaccia, un guscio materiale in cui la sua luce si cela ». Così la stessa Torah « per entrare nel mondo della storia è racchiusa in "gusci", poiché non potrebbe esistere né essere perfettamente adempiuta in questo mondo macchiato dall'imperfezione » (p. 286). Ciò è il principio di svalutazione del senso letterale, visto come guscio, come « kenosi » della Torah. Per questo bisogna andare oltre la Torah. Citando lo Zohar, l'autore afferma che « i veri saggi, i servi del re dei re, quelli che sono stati sul monte Sinai, sono capaci di arrivare fino all'anima, alla radice di tutta la vera Torah. Questi stessi sono destinati a penetrare fino alla superanima della Torah... E guai ai colpevoli che considerano la Torah come un insieme di racconti terreni e vedono solo il suo ornamento esterno. Felici saranno coloro che fisseranno il loro sguardo all'interno della Torah » (p. 291).

Il riferimento allo Zohar, e l'interpretazione « dialettica » della Torah fanno del libro dello Heschel una esposizione «particolare» del giudaismo, influenzata dalla tradizione cabbalistica e dall'hassidismo.

Così la stessa comunità israelitica è divisa in « esteriori » e « interiori », tra lettori della Torah della terra e lettori della Torah del cielo.

Coerentemente, l'autore sostiene che « il significato della Torah non è mai stato scritto » (p. 300) e che « il parere dei sapienti può anche respingere un'opinione presa in cielo » (p. 294).

L'idea di un Dio « svuotato » nel mondo e che attende la sua liberazione da Israele e con Israele, l'idea gnostica della impotenza divina propria della tradizione kabbalistica circola per tutto il libro.

Ed è in questo senso che si motiva il titolo del saggio: « l'esperienza di Dio non è per Israele il frutto di una ricerca: non è stato Israele a scoprire Dio: Israele, piuttosto, è stato scoperto da Dio. La ricerca dell'uomo da parte di Dio: questo è l'ebraismo » (p. 458). Conseguentemente e con superbo paradosso: « non vi è alcun concetto di un Dio eletto, ma vi è invece l'idea di un popolo eletto » (p. 458).

E' singolare che il messianismo e la escatologia non siano oggetto di esposizione in questa *philosophy* del giudaismo. Può essere che ciò sia dovuto al fatto di non travalicare i temi che la tradizione teologica occidentale assegna alla teologia naturale.

Può essere che ciò sia dovuto alla diversità tra l'escatologia della tradizione esoterica giudaica e quella del giudaismo ufficiale e della Bibbia. In quella tradizione l'atto escatologico dipende in ultima analisi da Israele. Ciò è ricordato oscuramente dall'autore *in limine libri* quando afferma, proprio in riferimento al futuro, che gli ebrei caricano l'orologio della storia.

La presentazione editoriale e la in-

troduzione non aiutano l'intelligenza del libro. Il titolo *Philosophy of judaism* è stato omesso in copertina e reso in prima pagina, a caratteri molto minori, con « filosofia dell'ebraismo ». Ci sembra un equivoco troppo grosso per esser preterintenzionale.

Inoltre il libro è offerto come una sorta di apologia del senso spirituale del mondo in generale, come la ricerca di un tipo di preliminare attenzione religiosa del mondo, antecedente all'affermazione teologica vera e propria: il che non è. Il libro è qualcosa di molto diverso. La caratteristica culturale del libro, la fisionomia dell'autore non sono messe innanzi al lettore, che deve ricavarle da una lettura, in cui, come abbiamo detto, la storia delle dottrine e delle tradizioni non è mai oggetto di attenzione diretta.

Conosciamo poco del giudaismo contemporaneo: presentare un'opera che rappresenta certamente una posizione particolare in una tradizione tanto composita, senza situarla non è aiuto né al lettore né al cercatore di libri.

G. B. B.

BEN ZION BOKSER: « IL GIUDAISMO: PROFILO DI UNA FEDE » - Introduzione di Paolo Sacchi, traduzione di Vincenzo Benassi, edizioni del Mulino, Bologna 1969

L'autore, il rabbino Ben Zion Bokser, è nato in Polonia, ma la sua precoce e definitiva americanizzazione sembra aver completamente cancellato in lui qualunque traccia di quelle profonde correnti vitali che attraverso i ghetti dell'Europa orientale hanno fatto giungere fino a noi la testimonianza della fede ebraica. Il suo soddisfatto razionalismo — che ignora l'esistenza della cabala come del chassidismo, che esclude dall'orizzonte quello che hanno visto e rivelato studiosi come Gershom Soholem e Martin Buber — appiattisce il giudaismo fino alla banalità.

Come scrive nell'introduzione all'edizione italiana Paolo Sacchi, il discorso di Bokser « procede tenendo essenzialmente d'occhio la realtà sociale nella quale si trova l'ebraismo in America », in una continua polemica con i cristiani da una parte e con gli atei dall'altra. Agli atei offre indizi dell'esistenza di Dio tentando di trarre partito dall'odierna volgarizzazione scientifica; ai cristiani rimprovera con sufficienza la dottrina del peccato originale, considerandola del tutto estranea alla tradizione ebraica e causa della passività dell'uomo di fronte al disegno salvifico di Dio. Il messia, per Bokser, è infatti il futuro dell'umanità che si autoredime sotto lo sguardo di un Dio incomunicabile: il messianismo coinciderebbe, in definitiva, con il più superficiale ottimismo progressista. Questa è la fede giudaica del rabbino americano, apologeta senza riserve del sionismo, che tanti problemi suscita alla coscienza religiosa degli ebrei, il quale naturalmente nega la resurrezione e considera l'ispirazione degli autori biblici identica all'ispirazione dei poeti e degli artisti. La serie dei luoghi comuni che Ben Zion Bokser qualifica come giudaismo o ebraismo non è altro, in realtà, che quella particolare e mediocrissima interpretazione borghese della storia del popolo eletto nota come «ebraismo liberale», degno gemello del « cristianesimo liberale ».

Fra gli autori citati nel libro c'è anche Abraham Joshua Heschel, un altro rabbino polacco che vive in America, ma che si muove in tutt'altro orizzonte mentale. Di Heschel è uscito presso l'editore Borla quasi contemporaneamente, un'opera sull'ebraismo che rappresenta l'opposto equivalente di quella di Bokser. Anziché per la moderna via razionalistica Abraham Heschel elude e dissolve la fede ebraica per la via dell'esoterismo misticheggiante. Nell'ampio «indice analitico», posto a conclusione del volume, significativamente

non si trovano parole come «profezia», «regno», «giudizio», «apocalittica», mentre con i brevissimi rinvii in corrispondenza dei termini «messia», «sabato», «popolo eletto» contrasta l'abbondanza di quelli posti in corrispondenza di termini come «ineffabile», «meraviglia», «mistero».

A giudicare dalle scelte di Bokser e di Heschel, si ha l'impressione di una subconscia intenzione comune di svuotare di contenuto la fede ebraica: forse per un freudiano complesso di figli di fronte all'autorità paterna.

S. Q.

THOMAS W. OGLETREE: «LA CONTROVERSE SUR LA "MORT DE DIEU"» - Traduit de l'anglais par Jacques Cloarec, éditions Casterman, Tournai 1968.

VED MEHTA: «TEOLOGI SENZA DIO» - Traduzione di Michele Ranchetti, Einaudi editore, Torino 1969.

Il movimento della teologia secolare ha il suo centro di dibattito e di divulgazione nel mondo anglosassone: ambedue questi libri ci vengono dall'Inghilterra.

Il primo è concepito come una storia ed una discussione critica delle dottrine. L'esposizione è un'esposizione razionalmente ben costruita, i passaggi fondamentali del pensiero degli autori sono messi in luce. Chi non può leggere van Buren o Altizer, può trovare qui una descrizione essenziale in cui la finalità espositiva non nuoce troppo al movimento critico del pensiero.

La discussione è contenuta, ed è di qualità inferiore all'esposizione. L'Ogletree si preoccupa di far leva sulla dimensione teologica che è sempre presente in questi scritti per recuperare la dimensione tradizionale di Dio, per mostrare che essa è velata ma non assente. Se si cerca una teologia immanente, questa è probabilmente sempre reperibile, se ci si trova di fronte a un'affermazione non puramente relativa alla natura materiale o meramente banale. Ma questa teologia immanente la si può trovare anche nel *Capitale*, poniamo, e Marx può allora senza fatica essere chiamato un teologo secolare, come è del resto accaduto a Feuerbach. In realtà la teologia della secolarizzazione è essa stessa una teologia secolarizzata, che accetta di scendere « in tenebra et umbra mortis ». Resta a vedere se quello scelto dalla teologia secolarizzata sia il modo proprio ai cristiani di scendere nel mondo di coloro che, secondo la espressione di Paolo, sono « senza Dio in questo mondo »: se la gentilità postcristiana debba essere trattata secondo un procedimento così antitetico a quello usato verso la gentilità pagana. Ma infine la teologia secolarizzata, con la vigorosa assunzione delle realtà profane come realtà teologiche, ci ha liberato dalla teologia liberale e dalla sua separazione radicale tra « spirituale » e « temporale », tra « cristiano » e « politico ». Con ciò essa serve di antidoto « a sinistra » ad una banalizzazione e svuotamento della teologia. Meno attento l'Ogletree verso le fonti dei suoi autori. La teologia della secolarizzazione si situa in una continuità rigorosamente dialettica con i grandi sistemi esegetici e teologici degli anni '30 e '40: verso Bultmann, verso Barth e verso Tillich. Di essi, gli autori della teologia secolarizzata respingono la dimensione astorica i cui viene collocato in ultima analisi il messaggio della salvezza.

Il libro del Mehta, un giovane teologo indiano, usa tutt'altro approccio. Il suo libro non è una storia delle dottrine, ma un reportage. Il Mehta è un ammiratore di Bonhoeffer ed è un cristiano senza aggettivi: secolare, ma non secolarizzato.

Egli ci presenta sia i teologi secolarizzati che i loro maestri (Barth, Bultmann, Tillich, Niebuhr), per dir così,

in pantofole: come uomini profondamente inseriti nelle comodità delle strutture ufficiali, integrati nel mondo accademico o in quello ecclesiastico: uomini che nulla rappresentano nella vita della « radicalità » del proprio pensiero.

Come figura suprema dell'ironia oggettiva, Mehta pone « la moglie » del « grande ». La moglie: cioè il custode severo, rigoroso del quantum di prestigio mondano che la particolarità teologica del marito gli ha assicurato nel caldo micromondo delle strutture. Questi *Herr Professor* sono uomini poco fascinosi, in cui il pensiero si elide dalla vita: e con ciò perde il suo significato. A loro confronto il destinatario delle lettere di Bonhoffer, oculato amministratore di un passato cui è vitalmente legato, fa buona figura, forse la migliore figura del libro: appunto perché alla fine il patrimonio ideale di cui ha germanica meticolosa cura non è opera sua. Egli vi entra, è il destinatario, il raccoglitore, ma infine la figura « minore » che si pone rigorosamente come tale e gioca minuziosamente il suo ruolo di « spalla ». L'unico spirito che vive in queste pagine è quello di lui, per cui Dio non morì, di lui, che morì per Dio e per i suoi fratelli. Dietrich Bonhoeffer è la ragione per cui il libro è stato scritto: per dimostrare con l'ironia oggettiva, con il terribile fantasma delle mogli accademiche, che egli è diverso.

Il libro termina con parole di fede: dopo tanto abuso della morte di Dio in Cristo, è con la speranza e il ricordo della nascita di Dio nel ricordo dei « magi partiti alla ricerca del re, del Dio incarnato per adorarlo » (p. 202) che il libro termina.

Dobbiamo a Ved Mehta queste belle parole che trovano nella Scrittura l'unità dell'economia dell'attesa con quella della speranza: « forse il nuovo teologo può attingere coraggio dal ricordo di come il salmista del vecchio Testamento a volte cedesse anch'egli al dubbio e alla disperazione (*De profundis clamavi ad te, Domine*), né per questo pregasse meno devotamente il Signore » (p. 202).

G. B. B.

ERNESTO GORINI: « DEL MONASTERO E DELLA CHIESA DI SANTA CHIARA IN VERCELLI » - La Tipografica Parmense, Parma 1968.

« Se la vita di un monastero ha per scopo la meditazione, la preghiera ed il silenzio, e se fare storia vuol dire dibattito, lotta dialettica ed azione, quale storia si può scrivere di un monastero? » (p. 7). Questo chiede a se stesso e al lettore Ermenegildo Bertola in un lucida e insieme affettuosa premessa.

La storia, quella vera, materiata di fatti e di episodi e d'idee, molte volte nei secoli si è fermata sulle pietre. E il Gorini, che per amore e abitudine di sintesi ha costruito uno studio solido e denso, questo sa per esperienza e percepisce in continuità per intuizione e per pratica di studioso.

Su tale fattore fondamentale egli riproduce la vita di un monastero secondo un'arte buona e antica, anzi buona perché antica, che vuol dire collaudata dagli uomini e dagli eventi. Fatto per fatto, pietra per pietra, anche idea per idea: un metodo sicuro, sebbene sia poco suggestivo. Ma la capacità di Gorini ha l'aiuto e la complementarietà del documento e del gusto della ricerca.

Un gusto sul quale è bene fare una precisazione: non è moderno, ma non è antiquato, o perlomeno non è superato in tutte le sue manifestazioni: è sorretto in una continuità storica, nella necessità di tale costanza dal metodo. I termini sono: ricerca, documento, progressione dal particolare al generale; costituzione di una somma di fattori, che l'autore spesso non riduce in sintesi. Questo nella conclusione sarebbe un difetto, se l'opera fosse di carattere generale o anche specialistico ma con riflesso ed effetto su un solo evento, su un personaggio, su un argomento o su un problema. Non è nella specie perché Gorini fa anche opera di approntamento delle fonti.

La storia del monastero, che può

stare a sé anche per un certo pregio narrativo che viene fuori dalla materia, fa parte di un più ampio contesto nel quale anche un altro storico può inserire fattori e giudizi, ma ha la sua importanza prevalentemente come duplice aspetto, di fonte e di costume.

Oso dire che l'autore è stato abile nello scorrimento e nella notazione di una rifrangenza della storia, quella che alcuni scrivono ancora con la lettera iniziale maiuscola. Per tale scopo l'uso del documento è fatto sempre con un criterio di scelta, ma senza che lo storico dimostri timore di apparire ridondante nelle citazioni, nelle trascrizioni e nelle note. E' la vita del mondo, quella di fuori che dà riflessi, ombre; che suscita reazioni; che si insinua entro la barriera ben visibile della clausura.

All'interno della « ruota » è sempre una mano pronta che scrive: « ...Vi era infatti, il bastione di santa Chiara, che in quella circostanza era uno dei punti più battuti dalle artiglierie degli assedianti. Le monache per difendersi dalle *bombole*, dimorarono nei sotterranei del monastero, con grave danno della loro salute; quattordici, infatti ne morirono in due mesi ». E' la mano di suor Marta Luigia Ronza, la cui cronaca Gorini recepisce e illustra con poche frasi precise. Ecco un esempio: « Nel giugno 1704 l'esercito francese forte di 30 mila uomini al comando del duca di Vandôme e quello spagnolo di 9 mila uomini comandati dal conte di Lastorres investirono Vercelli e il governatore della città Des Hayes, dopo un breve assedio, il 20 luglio si arrese » (p. 40). E' la prosa di Gorini a chiarimento della prosa cronachistica di suor Marta Luigia.

In questo libro il lettore entra; è ammesso, più che introdotto, in un mondo diverso, distaccato, fuori del tempo, ma nel quale è possibile cogliere i motivi e le ragioni dei fatti che accadono oltre i muri. « ...Gli echi e le ripercussioni del concilio di Trento, delle vicende napoleoniche, della guerra del 1848, e quelle delle polemiche sull'incameramento dei beni ecclesiastici » (p. 7), afferma il Bertola nella presentazione. Sembra che sia proprio la fermentazione storica di tali echi e di tali ripercussioni ad avere, nella breve opera, una prevalenza netta. Di qui un particolare colorito, una tonalità, un rilievo, che sebbene non appaiano sempre fusi, sempre costituiti in unità, sono tuttavia cagione di utilità.

« Occorre, infine, ricordare che nel 1821, a seguito dei moti carbonari, il monastero servì come caserma alle truppe austriache e la chiesa stessa, dal luglio 1822 al gennaio 1823, fu trasformata in magazzino di foraggi » (p. 66). Solo poco tempo prima l'arcivescovo di Vercelli aveva ricomperato la chiesa già alienata dal governo francese (e il ricercatore annota fino allo scrupolo) per lire 4.000.

E' anche questa la precisione del buon tempo antico, direi quasi conventuale, archivistica: il motivo centrale di circa ottanta pagine scritte sulla scorta dei documenti, date, cifre, numeri, nomi, episodi, messi uno dopo l'altro con rigore logico, su un'esemplare stringatezza di narrazione.

G. M.

FRANZ KOENIG: « IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI DELLA TERRA » - Borla editore, Torino 1968.

I capisaldi generali che appaiono nel documento sul dialogo del segretariato per i non credenti, di cui il cardinale Koenig è presidente, sono sottesi da questa relazione: la dignità e il valore della persona umana, il pluralismo e il dialogo, la libertà e la ricerca della verità (cfr. *Dignitatis humanae*, n. 3) sono concetti che, se non trattati esplicitamente nella conferenza qui riportata, ne sono certamente la base e la fonte di ispirazione.

I primi due capitoli del libro affrontano il tema dell'uguaglianza e

della diversità delle religioni e della distinzione del cristianesimo dalle altre religioni.

Una breve analisi della storia degli ultimi tempi ci porta in pieno dibattito: dal razionalismo all'etnologia, dall'ipotesi evoluzionista al materialismo ateo, da Darwin, Comte, Taylor, Locke a Feuerbach e Marx fino a entrare nel dibattito della storia delle religioni in particolare con Söderblom. L'inizio del discorso è chiaro: « Se prendiamo in considerazione l'aspetto soggettivo della religione, cioè le sue forme umane d'espressione, prescindendo dal contenuto delle varie credenze, allora possiamo parlare di una certa uguaglianza delle religioni. (...) Se però prendiamo in considerazione il loro contenuto, incontriamo dei grandi contrasti » (pp. 25-26).

Nel contesto delle religioni del mondo il cristianesimo emerge come « la sola religione che pretende di essere l'unica vera ed assoluta ». Il lavoro di Koenig consiste essenzialmente nel chiarire la radice, « il fondamento ultimo di questa pretesa che sembra così intollerante » (pp. 32-40). Emerge da questa riflessione la semplicità dell'assolutezza del cristianesimo, il suo valore storico nella centralità della figura di Gesù: « Gesù e la sua religione — molto più che le altre — producono l'impressione di estraneità. La sua origine è dall'alto; tutti gli altri vengono dal basso » (p. 36). Questa pretesa di assolutezza del cristianesimo viene richiamata però con la coscienza storica dell'abuso che ne è stato spesso fatto: *corruptio optimi pessima:* « L'abuso del cristianesimo è una delle cose più terribili che si riscontrano nella storia dell'occidente ». Con la massima semplicità e in pagine brevi e chiare Koenig ci dà così, oltre che una esposizione dell'unicità e dell'assolutezza del cristianesimo, un richiamo alla nostra gravissima responsabilità di cristiani. Questo richiamo si fa più forte a contatto delle brevi pagine del terzo capitolo: « Come giudicano il cristianesimo le altre religioni ».

E' il caso di riportare per intero alcuni brani della conferenza. « Alcuni osservatori critici del mondo orientale dicono che l'Europa sta abbandonando la propria religione, il cristianesimo. Il grande leader dell'India, Mahatma Gandhi, morto il 30 gennaio 1948, afferma che l'Europa non possiede lo spirito cristiano. "E' mia ferma convinzione", egli disse, "che l'odierno spirito europeo non realizza lo Spirito di Dio o del cristianesimo, ma lo spirito di Satana. E Satana ottiene il massimo successo quando egli appare col nome di Dio sulle labbra. In realtà l'Europa adora Mammona. Io sostengo che il cristianesimo europeo equivale a una negazione del cristianesimo e di Gesù". Il sadhu dell'India settentrionale, Sandar Singh, affermava di aver incontrato in Europa un paganesimo peggiore che in altri paesi. Nel suo paese c'era gente che adorava gli odoli, ma in Europa c'era gente che adorava se stessa. (...) Questa critica del cristianesimo non si riferisce affatto a Cristo e alla sua missione, ma alla contraddizione fra la dottrina e la vita » (pp. 44-45). L'interesse e la vivacità di queste pagine sta principalmente nella loro apertura, nel fatto che, molto semplicemente, ci portano a contatto con i giudizi di altri popoli, ci tolgono dal nostro « provincialismo europeo » e ci rivelano una sensibilità religiosa molto profonda che forse ha qualcosa da insegnarci. Koenig ricorda le parole di un indù, il dottor Sen: « Cristo sta nel cuore di tutti noi. Voi non sapete quanto intimamente Cristo è penetrato in noi » (p. 46). La conclusione di questa riflessione è che « il cristianesimo fa impressione soltanto se è genuino ».

Il libro, nella sua asciuttezza, è dunque particolarmente stimolante. Ci inserisce nel vivo della storia con pochi cenni e ci impone un profondo ripensamento sul nostro modo di essere cristiani. La critica nei confronti dei cristiani e del cristianesimo « occidentale » pone in crisi la nostra coscienza di uomini e di cristiani. Ma il più grande spirito critico è accompagnato costantemente dal più grande spirito di speranza, richiamo vivo per tutti gli uomini che supera ogni preoccupazione sull'avvenire della religione.

C. P.

GABRIEL E DANIEL COHN-BENDIT: «L'ESTREMISMO RIMEDIO ALLA MALATTIA SENILE DEL COMUNISMO» - Traduzione di Saverio Esposito, Einaudi editore, Torino 1969.

Il libro dei fratelli Cohn-Bendit «vuol essere un momento di riflessione» dopo i fatti del maggio francese; la cronaca degli avvenimenti non pretende di essere altro che il materiale per un'illuminazione progressiva del problema rivoluzionario. Le occupazioni di facoltà, quella delle fabbriche, gli scioperi e le battaglie con la polizia sono descritti in maniera molto movimentata: si sente la partecipazione degli autori. Ad ogni modo è importante notare il contesto generale del discorso politico che sta sotto, sopra e dentro le righe del libro.

«La denuncia teorica e pratica dello stalinismo in tutte le sue forme deve essere il punto di partenza scontato di tutte le future organizzazioni rivoluzionarie», questa è l'intestazione del terzo capitolo, che analizza la burocrazia staliniana. «Il processo rivoluzionario di maggio-giugno non fa che rinsaldare la certezza che potremo un giorno determinare noi stessi la nostra vita», si dice alla fine del primo capitolo dedicato alla strategia del movimento rivoluzionario. Il succo del libro è tutto qui; la vera lotta rivoluzionaria ha per fine chiaro e indiscutibile la possibilità per ogni uomo di decidere di se stesso, di costruire e di gestire la propria libertà. L'autogestione prima di tutto e dopo tutto: prima di tutto perché dev'essere parte integrante del processo rivoluzionario nello stesso suo modo di farsi; dopo tutto perché o si lotta per l'autogestione o non si fa una lotta rivoluzionaria.

I fratelli Cohn-Bendit analizzano nel senso dell'autogestione il processo rivoluzionario dell'ottobre russo e rilevano nella stessa genesi storica della rivoluzione russa l'origine della successiva corruzione. Il partito di Trockji e Lenin pretese di essere l'unico legittimo rappresentante della classe operaia e del popolo russo. Rosa Luxemburg prevedeva tutto ciò ancor prima del 1905, quando scriveva: «L'ultracentralismo raccomandato da Lenin ci sembra pervaso in tutto il suo essere non dallo spirito positivo e creatore ma dallo spirito sterile del guardiano notturno».

Lasciando irrisolta per adesso l'analisi puntuale del processo storico di cui furono parte integrante Lenin e Trockji, dobbiamo sottolineare l'urgenza di portare al primo posto, nell'ipotesi rivoluzionaria, il discorso dell'autogestione. Evidentemente, quando i Cohn Bendit parlano di processi rivoluzionari che si autodeterminano e si autogestiscono, sbagliano nella misura in cui ogni contraddizione oggettiva della realtà ha bisogno di un'illuminazione politica e di una conseguente direzione, che deve continuamente negarsi in quanto tale per diventare trasformazione collettiva della realtà. Forse il contenuto maggiore per questa ricerca può venire dall'esperienza di Rosa Luxemburg, che non a caso conosce oggi una notevole rilettura.

Il libro dedica pagine molto aspre ai partiti comunisti europei, particolarmente al partito comunista di Waldeck-Rochet (continuamente contrapposto al partito comunista di Aragon nel periodo della resistenza: dall'internazionalismo proletario di Aragon, al nazionalismo piccolo borghese di Waldeck-Rochet), ma non risparmia nemmeno i gruppetti di estrema sinistra per il loro viscerale leninismo e per la loro infantile e atomizzante ideologizzazione.

Il discorso, dall'analisi dei partiti della sinistra tradizionale, si sposta cioè alla ricerca di un'ipotesi politica, che, imparando tutto il possibile dal passato, sappia risolvere la contraddizione tra l'oggettivo e il soggettivo, con lo sguardo al futuro e soltanto al futuro, senza cioè la mitizzazione di alcun modello statuale.

Nei fatti di maggio e nel '68 in genere è ricomparsa l'utopia, ma perché questa ricomparsa diventi presenza

giornaliera è necessario un lavoro politico di tutti i giorni, come mediazione concreta di quello che concreto non è.

Alla fine del libro c'è una frase illuminante per la coscienza attuale, una frase che deve servire come spunto per un'ulteriore speranza, dopo tutti i fallimenti: « La cosa essenziale non è stata ancora detta perché non è stata ancora inventata ».

M. C.

GERARD PHILIPS: « L'EGLISE ET SON MYSTERE AU DEUXIEME CONCILE DU VATICAN (Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium") - Desclée éditions, Paris 1968.

Monsignor Philips offre un elenco ponderato dei problemi che la *Lumen gentium* suscita e delle prospettive che apre. Il merito del commento è di esser scevro da posizioni di parte, e dunque fedele alla lettera e allo spirito del testo conciliare, rifiutando la minimizzazione e la ripulsa così come la strumentazione e la deformazione.

Naturalmente, tutti i problemi vengono accennati, nessuno viene trattato: e forse non viene nemmeno approfondita la fisionomia propria della *Lumen gentium*, cioè il « tipo nuovo » di intervento del magistero che esso significa. L'autore non forza la definizione di pastorale: ha anzi la tendenza a sottolineare che la *Lumen gentium* offre una precisa indicazione dottrinale su numerosi punti, e cioè che risolve problemi anche se non definisce dogmi. Il suo intervento si pone sul piano dello stimolo, piuttosto che su quello della definizione, della prospettiva piuttosto che su quello della ratifica.

Probabilmente il significato della *Lumen gentium* deve essere colto con strumenti diversi da quelli delle note teologiche che risultano dai trattati correnti sul *De locis theologicis*.

Ci troviamo per la prima volta di fronte a una posizione rivolta verso il futuro, non verso il passato, di fronte ad un'apertura magisteriale del dibattito non verso la chiusura di esso. Per quanto la presenza dei periti teologi sia stata importante nel concilio, e talvolta abbia assunto termini vistosi e polemici, ci si può domandare se il risultato sia stato quello di offrire un piano finora non considerato all'intervento dei vescovi: quella della elaborazione di un modello di dinamica ecclesiastica invece che di definizione magisteriale degli errori. La formula della pastoralità risulterebbe così largamente provvisoria, anche se benemerita: uno di quei termini utilitari, che servono a far passare la cosa prima che ne sia maturata la parola, a rendere plausibile la sostanza prima che ne sia maturato il significato. Il Philips sottolinea il carattere dottrinale della costituzione: e mostra le implicanze delle posizioni assunte. Ma non affronta ancora veramente una teologia del concilio Vaticano secondo, una teologia che abbia per oggetto la natura di questo concilio, la sua sostanza resa visibile, non esaurita dai documenti conciliari.

Il metodo del Philips, rivolto soprattutto a sottolineare giustamente la continuità del concilio, il suo inserimento nella tradizione pur nella sua novità, fa sì che non sia chiaramente sottolineata una certa feconda tensione tra i vari aspetti dell'insegnamento conciliare.

Il modello proiettato innanzi dalla *Lumen gentium* è chiaramente universale: la relazione che essa stabilisce tra il popolo di Dio e la società gerarchica, pur nella sua perfetta tradizionalità, organizza gli elementi tradizionali piuttosto attorno alla dottrina della nuova creatura che attorno alla costituzione ecclesiastica, della Chiesa come « società perfetta », *ad instar* del-

lo Stato. Si può dire che tutta una fenomenologia *de Ecclesia* concepita *ad instar reipublicae* è superata dalla considerazione conciliare, il cui modello non condanna certo ma include in una prospettiva diversa, in un modello più ampio, le sistemazioni della teologia tradizionale.

Nelle scienze della natura, un modello più ristretto può essere incluso in un modello più ampio senza essere soppresso: così possiamo dire della fenomenologia dello *jus publicum ecclesiasticum* per rispetto alla fenomenologia offerta dalla *Lumen gentium*.

L'obiezione, di parte ortodossa, di scarsa attenzione dell'ecclesiologia cattolica alla pneumatologia, tocca certo meno il Vaticano secondo che altre istanze conciliari: tuttavia non vi è dubbio che il modello ecclesiologico offerto dal concilio domanderebbe una integrazione della Chiesa nella pneumatologia.

Una tale integrazione è nella tradizione ortodossa immune da quella *iperkenosi* dello Spirito Santo, sino al « divenir peccatore » nella « Chiesa peccatrice » che abbiamo letto in opere di teologi cattolici che approfondiscono il rapporto Chiesa-Spirito Santo.
Un altro punto di tensione, che Philips indica, ma in termini sfumati, è la sottolineatura della santità visibile nella carità, della carità essenza della santità per rispetto al tema dei consigli evangelici.

La volontà di esprimere la santità in termini di estrema autenticità tradizionale e al tempo stesso di radicale apertura vitale mette in certo modo in difficoltà la tradizionale struttura monastica della vita perfetta. Non vi è dubbio che il concilio cerchi una sintesi: e la indichi nel carattere di testimonianza escatologica proprio della verginità e della vita religiosa in genere. Ma è evidente, come del resto il commento sottolinea, che questo indica una direzione di cammino, non esprime una sintesi compiuta, né un ordine realizzato.

Una analoga tensione si riscontra per quel che riguarda il problema del laicato. Come definire positivamente il laicato? L'attribuzione della realtà ontologica e del compito storico della Chiesa al popolo di Dio nella sua interezza offre la base per una definizione positiva del laicato, ma non ne esprime la differenza specifica per rispetto al ministero. Una direzione di ricerca sembra essere offerta dal concilio quando sottolinea il ruolo di perfezionamento e trasformazione della umanità secondo la parola e nell'ordine del regno, mentre il sacerdozio ministeriale sembra piuttosto rivolto alla santificazione della persona. Ma anche qui non si raggiunge una differenziazione di compiti. Forse sembrerebbe a un tempo più tradizionale e più carico di possibilità innovatrici intendere il ministero non in termini di contrapposizione ma in termini di compimento dello *status* di fedele.

Il commento di monsignor Philips è stimolante: e mentre mostra la forza della tradizione nella *novitas* conciliare, lascia comprendere l'ampiezza tematica che la *Lumen gentium* offre come prospettiva e modello al divenire della Chiesa.

G. B. B.

SANDRO PATRONE: « I VANGELI »
(La buona Novella in rima genovese) - A cura di Cesare Viazzi, Erga editrice, Genova 1968.

Sandro Patrone ha letto i Vangeli e li ha tradotti in dialetto genovese; li ha anche messi in rima con una punta di arguzia antica e paesana, così, semplicemente. Ha attinto dai quattro evangelisti in piena libertà e ha rifatto la storia di Cristo per devozione e per poesia, ma ha voluto render conto ai lettori con quattro ottave perché –

ha pensato — la gente potrebbe scandalizzarsi, credendo il dialetto mezzo irriverente per manifestare vicende e sentimenti e propositi così elevati.

E' stato un lavoro onesto, e l'autore ne ha anche dato contezza con una piccola bibliografia posposta al poema, nella quale stanno come pilastri Mauriac, Papini, Ricciotti: uno scrupolo il suo, tutto genovese, che vuol dire, un po' all'antica: « vedete, mi sono documentato ». Siamo certi però che lo scritto, in ogni caso, per la spontaneità, per la freschezza e anche per certo stile già extraprovinciale, non ne avrebbe avuto bisogno. Patrone, ho detto, ha operato anche in libertà: ha innestato certa tipicità ligure con innegabile immediatezza di risultato; ha impastato una Liguria di Gesù sul profilo ondoso e talvolta aspro di Palestina. Questo, secondo me, è il merito maggiore. Sentiamone, con certa indicibile e filtrante freschezza, gli effetti non solo visivi e auditivi. « A tarda sera, essendose imbarchae / per passà o lago verso l'ätra sponda, / e nuvie, che da-o vento son sponciae / coscì che a neutte a paiva ancon ciù fonda, / gh'an faeto 'na tempesta che i mainae / ghe sbraggian: — Meistro, o gosso o ne s'affonda! — » (p. 31). Il lago potrebbe essere mare e il mare potrebbe essere prima di Camogli, o addirittura davanti alla Foce. Tale immediatezza di paesaggio ha un significato estetico di assoluto rilievo, ma ha anche un tocco di spiritualità dolce e paesana.

Dal paesaggio alle figure la vicenda si ravviva non di solo colore, ma di una particolare icastica disinvoltura. Ecco Giuda con la sua meschina dimensione: « ...ragioniere incaregòu / de amministra i dine da compagnia, / sto pagamento un pö dilazionòu / o no l'aveiva tanto in simpatia » (p. 51).

Ma l'agilità del racconto è anche nel facile superamento del tempo: c'è sempre un richiamo alla realtà immediata, ed è un richiamo irresistibile e irrinunciabile, cui il poeta ha soddisfatto forse non commisurando il rischio di una eccessiva volgarizzazione, che talvolta sembra essere l'unico neo.

G. M.

DENISE JUDANT: «JUDAISME ET CHRISTIANISME » (Dossier patristique) - Introduction de mgr. Luigi Carli, éditions du Cèdre, Paris 1969.

Il libro di Dénise Judant è dedicato sia a una esposizione del pensiero di numerosi padri greci e latini sino al quinto secolo sul problema della salvezza d'Israele (cioè all'esegesi patristica del capitolo XI della Lettera ai romani), sia a una teologia dell'Israele carnale esposta sul fondamento dei testi indicati.

La teologia dell'Israele carnale quale la Judant la espone è molto chiara: il problema di una reintegrazione del popolo d'Israele come tale nella Chiesa non ha teologicamente senso. La Chiesa è il solo vero Israele: e dunque l'Israele carnale non può essere in nessun modo una « comunità di salvezza », neppure indirettamente o prospetticamente. Inoltre il pensare in termini di « popoli » è una categoria veterotestamentaria che non ha più senso nel nuovo Testamento, dove la salvezza riguarda esclusivamente le persone. Il fatto che alcuni padri abbiano accettato l'ipotesi di una salvezza di Israele alla fine dei tempi è dovuto, tra l'altro, a una loro concezione « razzista » della Chiesa limitata in fatto ai soli gentili, dimenticando che il « resto d'Israele » era già nella Chiesa, secondo la stessa prospettiva della Lettera ai romani.

Cosa singolare, il testo di san Paolo come tale non è mai preso in considerazione. L'autrice afferma che esso è citato in modo inesatto dai padri che leggono la conversione dell'Israele carnale in chiave escatologica: essi citano abitualmente *tòte* là dove la lezione certa del testo è *oútos*. E tuttavia il senso non solo non cambia, ma viene rafforzato dall'*oútos*. Esso coglie ed esprime la « dialettica » paolina: è mediante l'ingresso della pienezza delle nazioni che Israele sarà salvato, così che, misteriosamente, è mediante

l'accecamento di Israele che le nazioni sono entrate. Si può dire che il termine temporale è stato destinato ad addolcire la dialettica storico-escatologica di Paolo, non a costituirla.

L'autrice non si pone mai il problema di quale senso possa avere il testo della Lettera ai romani, se non ha un preciso senso escatologico. Come si può dire, inoltre, che la categoria popolo è propria della *historia salutis* nel vecchio Testamento e impropria nella Chiesa? Proprio la tematica del « resto » indica la presenza nel vecchio Testamento del motivo « personale » all'interno di quello collettivo: e il principio della responsabilità personale trova la sua più esplicita affermazione di tutta la Scrittura in Ezechiele.

Come non trovare le categorie collettive anche nel nuovo Testamento, a cominciare dall'oggetto stesso della discussione « genti-Israele »? Si pensi, ad esempio, all'« auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructum ejus » (*Mt.* XXI, 43). Si pensi all'enunciazione paolina del mistero di Cristo (*Ef.* III, 1), in cui la categoria collettiva ed etnica (gentes) è sempre posta come termine della salvezza. Le categorie collettive non sono mancipio del vecchio Testamento, così come quelle personali non sono proprietà del nuovo Testamento: le une e le altre hanno la loro sede e la loro funzione: e sta alla teologia il riconoscerle ed esporle.

Il criterio di lettura del testo paolino e dei testi patristici adottato dalla Judant ci sembra dunque non proprio: e ad esso si deve parte delle limitazioni e delle difficoltà che i testi patristici offrono alla lettura e all'ermeneutica dell'autrice e che essa nota con qualche asprezza. E' tuttavia comprensibile la ragione per cui l'autrice ha adottato un simile criterio: esiste, infatti, un ben più ampio sviluppo teologico delle categorie personali che di quelle collettive, sia nell'esegesi che nella tradizione teologica. Questa difficoltà a cogliere le categorie collettive è molto antica: si può dire che essa risalga alla lettura che di Paolo ha fatto Agostino. Non è un caso che proprio nella *questio judaica* della Lettera ai romani si trovino quelle parole sui *vasa irae* che hanno offerto adito alla dottrina agostiniana più contestata: la predestinazione. La prospettiva paolina non riguarda le persone, ma le economie, i mezzi di salvezza: l'economia giudaica è stata respinta, quella ecclesiale, in cui le genti hanno parte, adottata.

Ci sembra che questo piano, di teologia della storia e della escatologia, sia lo spazio abituale del pensiero paolino, e in particolare offra la collocazione propria della sua dialettica giudeo-gentile-cristiano. Sono categorie collettive dell'economia di salvezza i termini del messaggio paolino. L'essere stati calati poi semplicemente nel quadro della controversia pelagiana ha consentito di evitare l'adulterazione pelagiana della dottrina sulla grazia, ma ha comportato anche un'uso improprio di tali categorie.

Ciò si vede proprio nell'interpretazione del principio che l'autore invoca nella sua esposizione: l'*extra ecclesiam nulla salus.*

Pensato nelle categorie collettive della teologia della storia, è perfettamente valido: non vi è altra economia di salute che quella ecclesiale, non vi è altro mezzo oggettivo proprio di salvezza. Ma ciò non significa né la colpevolezza né la dannazione di tutti i non cristiani semplicemente perché tali. Qui nasce il problema di una distinzione tra la teologia del mezzo di salvezza e la teologia della giustificazione.

Come si vede, la teologia non può costituirsi che mediante l'uso integrato di categorie individuali e di categorie collettive. E le seconde sono le decisive e le fondanti.

Ora il concilio ha fatto un passo innanzi sulla via della dottrina delle condizioni di salvezza dei non cristiani. Sviluppando dottrine tradizionali, prima di tutto quella tomista sulla *fides implicita*, si sono considerati i mezzi collettivi di coloro che non sono cristiani. Essi sono stati considerati come sono, cioè storicamente incorporati in tradizioni religiose, da cui derivano i termini fondamentali della loro visione religiosa: termini che possono costituire il fondamento di una *fides implicita*

Tra questi mezzi è ovviamente considerato il giudaismo, in cui esiste sicuramente la fede nel Dio rimuneratore, termine necessario per la determinazione di un atto di *fides implicita*.

In questo contesto di categorie collettive, la Lettera ai romani diviene più intelligibile. E forse non è lontano il giorno in cui si potrà comprendere meglio il ruolo del giudaismo stesso come mezzo indiretto di salvezza per quei giudei che si salvano, cioè che giungono effettivamente a credere in Dio salvatore, conformemente alla loro tradizione. Ciò rende possibile pensare un confluire della tradizione giudaica in quella cristiana come l'immagine storica a cui corrisponde la salvezza del *pas Israèl* di cui parla la Lettera ai romani.

La Judant non ha fatto propria la prospettiva offerta dal concilio. La polemica con il cardinale Bea è rispettosa, ma costante. E riguarda soprattutto lo status teologico dell'Israele carnale.

Ma quel che abbiamo detto rende conto che i limiti del saggio della Judant sono i limiti della teologia corrente, i limiti generali diciamo: cioè la sistematica mancanza di approfondimento delle categorie collettive originanti della rivelazione biblica, in cui tutto deve essere pensato.

La Bibbia vede l'uomo come persona, ma come persona integrata in una comunità: e ambedue i termini sono oggetto della sua considerazione e del suo pensiero. Ciò è legato anche allo scarso interesse della tradizione teologica per l'escatologia; soprattutto per l'escatologia collettiva: cosa che ritroviamo puntualmente nel saggio della Judant.

Comprendiamo dunque benissimo i limiti generali del modo di pensare in cui il libro della Judant si situa. Ciò che è parte del bene proprio del libro, e che ci sembra la parte proprio meno accettabile e comprensibile, è l'accusa di razzismo, e persino di essere influenzati da « rélents d'antisémitisme », ai padri che riprendevano puntualmente il pensiero della Lettera ai romani e si attendevano la conversione del *pas Israèl* come escatologia ancor da compiersi, come evento futuro.

Tuttavia il punto di vista dell'autrice è rigoroso e non manca certo di coerenza globale. In questo senso il libro è stimolante ed utile, perché pone in rilievo come tutti i limiti tradizionistici vengano sollecitati da questo argomento, chiave di una teologia della storia e di una prefigurazione dell'eskaton.

G. B. B.

VALERIO TONINI: « TEOLOGIA ULTIMA » - Guanda editore, Parma 1966.

Per una strana forma di incongruenza, il nostro tempo, così scristianizzato, assiste ad una fioritura di teologie o neoteologie; il che sarebbe di gran conforto se il denominatore quasi comune di tali opere e degli autori rispettivi non fosse l'obiettivo, più o meno esplicito, di adeguare Cristo al mondo di oggi ed ai suoi miti.

Anche la teologia ultima del Tonini non si scosta sostanzialmente da codesta direzione, sebbene l'impegno culturale dell'autore risulti evidente e la buona fede dei suoi intendimenti non sembra poter essere discussa.

L'opera si svolge attorno ad una considerazione basilare: l'inquietudine dell'epoca, certa crisi di civiltà, certo decadimento di cultura, nascono dallo smarrimento di quei legami originari fra « bios », « logos » e « religio », che, nel quadro di una visione unitaria, sono condizioni ad un armonico sviluppo della società umana. La reintegrazione unitaria dei tre modi di vivere, istintivo, razionale, religioso, è necessaria al nostro mestiere di uomini:

essa costituisce l'unica alternativa ad una disintegrazione alienante in fondo alla quale appare, ineluttabile, la morte. Da questa consapevolezza la ragione avvia un radicale dialogo con se stessa, riprendendo e analizzando gli immani fatti religiosi, storici, culturali, vissuti dalla umanità, in modo da trarne indicazioni e insegnamenti per quel grande mondo futuro che il Tonini crede di intravvedere. Tuttavia, questa ricerca razionale che, per alcuni aspetti, costituisce il nucleo interessante e valido dell'opera, ne costituisce altresì il limite. La « teologia ultima » troppo spesso tende a divenire da discorso su Dio discorso sulla filosofia e la psiche dell'uomo; e, nonostante la buona volontà dell'autore, troppe volte affiora un concetto di Dio piegato a misura dell'uomo, in una religione che è umanesimo cristiano e fatto culturale. In codesta maniera il Tonini finisce per dedicare pagine e pagine alla dimostrazione di cose oramai evidenti (vedi la stessa armonia fra religione e natura umana: « anima naturaliter christiana »), o per cadere in interpretazioni perlomeno arrischiate di dottrine o passi di sacre Scritture. Così quando intravvede connessioni dirette fra le orge cannibaliche primitive e la carne di Cristo che si fa eucaristicamente cibo umano; quando ritiene, assieme a Freud, che « gran parte della concezione mitologica che determina le religioni non sia altro che psicologia proiettata nel mondo esterno » (legame bios-religio); quando fornisce una opinabile interpretazione del problema del male, a proposito della strage erodiana degli innocenti, quasi siano attribuibili a Dio il male ed il peccato degli uomini.

Viene, in conclusione, da chiedersi, quale sia, oltre il pregio dell'esercitazione culturale, la reale validità o utilità di opere del genere, nelle quali psicologia, antropologia, speculazione filosofica, inquadrano il Trascendente in una cornice di arido intellettualismo; ed anche cosa siano in grado di offrire all'uomo di oggi con le sue ansie, la sua morale crollata, il suo bisogno di verità.

In fondo, quella reintegrazione unitaria dello spirito umano, che oggi si è soliti cercare con tanta ostinazione per vie laboriose, esiste già, intatta, nell'umile via della fede.

G. F.

ERICH FROMM: « MARX E FREUD ».
Traduzione di Luigi Pecchio, edizioni del Saggiatore, Milano 1968.

Anche in questa operetta il Fromm non va al di là di un assunto divulgativo. L'autore affronta questa volta i due pensatori forse più rivoluzionari del nostro tempo. Li affronta cercandone una mediazione, che in realtà costituisce una neutralizzazione mistificante di ambedue, della loro forza più autentica e radicale, trasformandoli genericamente in due apostoli del progresso, del benessere, della serenità umana.

La prospettiva di un futuro migliore per Fromm si identifica nella progressiva conquista che l'uomo dovrà fare per diventare *Unico Uomo* in un *Unico Mondo*, di un uomo cioè che « trascenda i ristretti limiti della sua nazione e consideri il suo simile un vicino e non un barbaro, un uomo che si senta a casa sua nel mondo », perché « finché sentirò che qualsiasi essere umano è essenzialmente diverso da me (...) anch'io sarò estraneo a me stesso » (p. 199). Proprio in questa prospettiva Fromm vede il recupero della istanza umanistica presente in tutte le tradizioni religiose e culturali. Così è possibile, alla fine, identificarsi « col fanciullo, col peccatore e il santo, con

chi spera e con chi dispera, con chi è felice e con chi è triste », con tutti, trascendendo quelle differenze storiche, reali, che per Marx sono superabili solo dialetticamente. Fromm pensa invece che queste contraddizioni siano superabili solo con un atto di buona volontà, da parte dei pochi depositari di questo pensiero umanista, da « queste voci, depositarie dello spirito di Marx, ancora deboli e isolate » (p. 171), voci che sono quelle degli scienziati, dei sapienti (cfr. p. 186), che sono quelli che auspicano l'emancipazione dell'uomo, delle nazioni, la cessazione della corsa agli armamenti (anche se magari sono gli stessi scienziati che collaborano al sistema degli armamenti, al sistema politico in genere). Le classi popolari sono dimenticate o nominate solo incidentalmente, non essendo depositarie di questi valori, garantiti dai pochi « sapienti ». Vediamo ora come *funzionano* Freud e Marx in rapporto a questa ideologia che sottende e fonda la lettura che Fromm conduce su questi due autori. Il sistema freudiano (cfr. p. 156 e ss.) era in origine radicale nel senso che « va alle radici e... la radice è l'uomo ». Freud attaccava « la nozione sentimentale della purezza e dell'innocenza del bambino », attaccava i tabù sessuali di un'epoca ancora ottocentesca e puritana. Ora sono mutate le condizioni sociali e, secondo Fromm, l'uomo è libero di realizzare i propri desideri: ma Fromm non tiene conto che invece la società offre dei desideri sostitutivi ai desideri reali, aggravando la repressione e la falsa coscienza: il film o la rivista pornografica, il discorso libero di natura sessuale non costituiscono assolutamente una liberazione e una realizzazione del desiderio. Mettendo tutto ciò da lato, Fromm può sostenere che il sistema ha perso efficacia, gli psicologi sono diventati i sacerdoti dell'adattamento sociale (p. 162); il che è vero, soprattutto in America, e non per colpa di Freud. Di Freud ci è rimasta l'istanza « umanistica », della liberazione dalla falsa coscienza. D'altra parte, dice Fromm, Freud non ci ha dato una filosofia sociale, una politica, si è limitato al problema della liberazione individuale. Fromm non tiene conto della reale forza eversiva del pensiero freudiano, che è un nuovo strumento per una nuova visione del mondo, che ha scosso l'uomo quanto il pensiero copernicano e galileiano (che pur non erano politiche o filosofie sociali) mettendo in crisi il concetto antropocentrico e mostrando, contemporaneamente, che l'uomo può razionalizzare la propria vita, può capirsi, può realizzarsi, che nulla capita per caso, ma che tutto è motivato. Per ridurre Freud alla pura componente umanistica Fromm mette fra parentesi o minimizza i concetti fondamentali del pensiero freudiano. Così l'inconscio: « il termine inconscio è in effetti una mistificazione » (p. 115), « per Freud l'inconscio è, per così dire, un sotterraneo pieno di vizi » (p. 152), il ché è semplicistico, o persino falso. Così non si parla di *eros* e di *thanatos*, della forza del *Todestrieb*. Così viene svalutata la tecnica psicanalitica. A questo proposito Fromm dice (p. 175) che « il paziente era l'oggetto, l'analista prendeva in esame le sue libere associazioni, i suoi sogni, eccetera, e analizzava il materiale fornito dal paziente. L'analista invece che partecipare... ». Ora, basta leggere Freud per rendersi conto che la tecnica da lui usata era completamente diversa. La raccolta del materiale era una prima fase, ma il momento più importante dell'analisi era costituito dal rapporto con il paziente, dalla *comprensione* del paziente, come Fromm stesso ammette, contraddicendosi (« la consapevolezza era il principale fattore della terapia freudiana », p. 24). Per quanto riguarda Marx la mistificazione è anche maggiore. Di Marx anzitutto viene dimenticato completamente il pensiero economico, tutta la dimensione economica: il suo pensiero è ridotto a mera sociologia, priva di quelle strutture che Marx diceva fondamentali, oggettive, della società. E' ovvio quindi che l'analisi si limita al Marx giovane, soprattutto quello dei *Manoscritti*. Anche la dimensione dialettica è assente, o si trova stranamente connotata come dinamica. Marx si trova ad essere protagonista (p. 184), testualmente, di un

movimento religioso, improvvisamente posto sullo stesso livello di Fourier, Kroptotkin, Owen, eccetera.

I suoi maggiori « continuatori » attuali divengono così Gandhi, Einstein, Schweitzer. Marx diventa un socialista umanitario nonostante le pagine roventi che egli ha dedicato a questi suoi « fratelli ».

Aggiungiamo che per Fromm nessuna delle realizzazioni storiche del marxismo (potremmo, da altro punto di vista essere d'accordo) sono valide: dalle socialdemocrazie (ma sono di derivazione marxista?) all'Unione Sovietica che si avvicina alle idee di Pétain o di Salazar (p. 170). Gli unici come si diceva più sopra, che realizzino Marx, il Marx come abbiamo visto adialettico, non materialista, spiritualista e umanitario, sono i sapienti. Nelle loro mani il futuro.

F. R.

RAYMOND KLIBANSKY (editor): « CONTEMPORARY PHILOSOPHY » A Survey, volume I, « Logic and Foundation of Mathematics » - volume II « Philosophy of Science », La Nuova Italia editrice, Firenze 1968.

Quest'opera, prevista in quattro volumi e di cui vengono qui recensiti i primi due, è dedicata ad una rassegna generale della filosofia contemporanea. Realizzata, sotto gli auspici dell'Unesco, dall'*International Institute of Philosophy* e curata dal professor Raymond Klibansky della *Mc Gill University* di Montréal, presidente dell'*International Institute of Philosophy*, è chiaramente un'opera di notevole impegno e raccoglie saggi di numerosissimi studios qualificati, attraverso una collaborazio ne largamente internazionale, che rag gruppa scritti di autori europei, ame ricani, estremo-orientali e dell'Europ orientale. L'opera passa in rassegn quanto è stato fatto dal 1956 a ogg e prosegue una analoga iniziativa edi toriale (1958): *Philosophy in the Mid Century*, in tre volumi, che esamina va ciò che nell'àmbito della filosofi era stato fatto dal 1949 alla fine de 1955.

Come si è detto, in questa recensio ne vengono esaminati i primi due vo lumi dell'opera, dedicati alla logica, al la matematica ed alla filosofia dell scienza. E' interessante osservare ch nell'opera del 1958, cui si è fatto riferi mento sopra, a questi argomenti veni va dedicato un solo volume dei tr complessivi; oggi essi richiedono du volumi su quattro. E' solo un mod diverso per segnalare l'interesse sem pre crescente che, anche nei riguard della filosofia, la scienza e i suoi pro blemi vanno sempre più assumendo

E' ovvio che la mole del materiale l'impegno dei singoli contributi ed an che il tecnicismo di questi (in parti colare nel caso dei contributi dedica alla logica matematica talora il tecni cismo è notevolmente spinto) impedi scono, in una breve recensione com questa, un discorso di dettaglio ed a limite un accurato elenco di elogi c di critiche su singoli punti. E' anch ovvio che lo scopo dell'opera che s propone proprio di presentare una ras segna della filosofia d'oggi, necessaria mente propone saggi di impostazion e di provenienza ideologica e filosofic diversa. Discutere tali varie impostazio ni è ovviamente fuori luogo in quest sede perché ciò significherebbe né pi né meno che condurre un discorso ge nerale sulla attuale situazione della fi losofia della scienza, della logica con temporanea, sulle varie scuole e su vari indirizzi.

Qui è pertanto possibile soltanto sot tolineare come questi due volumi co stituiscano una vera e propria minier di dati ed informazioni .La larga bi bliografia di cui ogni saggio è corred

to ne fa addirittura una specie di autentico repertorio.

Ci permettiamo, in particolare, di segnalare e suggerire questi due volumi ai filosofi italiani. Da noi infatti, fino ad oggi, gli studi cui questi due volumi sono dedicati, non sono particolarmente diffusi. I due volumi costituiscono un'occasione ottima per una sensibilizzazione nei confronti della vasta problematica generale suscitata dalla scienza. E anche se il tecnicismo di certi saggi cui alludevamo sopra può apparire in certi casi anche di ostacolo, in realtà molti saggi possono essere letti da persone di cultura, mentre i saggi più difficili possono sempre esser rivisti in un secondo tempo. E occorre fare — sia ben chiaro — anche il discorso inverso. Anche gli uomini di scienza possono leggere con utilità questi due volumi. Riteniamo infatti cosa di particolare importanza che anche gli uomini di scienza abbiano chiare le implicanze metodologiche e filosofiche del loro lavoro, anche se poi non dovessero occuparsi in particolare di questi problemi. Si troveranno, è probabile, in disaccordo con alcuni saggi; ma non è questo che importa. E' importante per lo meno che si rendano conto di quali siano le discussioni cui il loro stesso lavoro dà luogo.

Quanto è stato detto suggerisce anche, implicitamente, che questi due volumi non sono opere di divulgazione, non sono quindi adatti per un lettore generico che non abbia già una preparazione specifica o quanto meno una buona preparazione di base fisolofica o scientifica.

I due volumi, in ogni modo, mettono a disposizione di tutti un notevole materiale di documentazione anche per quanto riguarda gli sviluppi più recenti: dalla logica modale, alla logica combinatoria, all'approccio soggettivistico nella teoria della probabilità, ecc. La diversità dei punti di vista sarà per tutti un efficace stimolo alla critica ed all'approfondimento delle proprie idee.

R. M.

HANS VON CAMPENHAUSEN: «TRADITION AND LIFE IN THE CHURCH»

(Essay and lectures on Church history) - Traduction by A. V. Littledale, Collins, London 1968.

Il titolo della raccolta di saggi del professore di Heidelberg rende soltanto in parte ragione del contenuto. Il tema della tradizione nella Chiesa è trattato solo in un breve saggio introduttivo. Per il resto è esemplificato in una serie di saggi che esaminano il determinarsi della posizione cristiana innanzi a problemi storici, culturali e sociali. La scelta di questo tipo di argomenti è abbastanza evidente: si ricerca come reagisce il nucleo originale, la tradizione costitutiva del cristianesimo di fronte a problemi che non sono stati risolti direttamente con il suo stesso sorgere e che non fanno dunque parte del suo nucleo originario. Ciò che risulta dall'insieme dei saggi è l'autenticità delle soluzioni storicamente adottate, e dunque la capacità della tradizione cristiana a risolvere i problemi omogeneamente alla sua fisionomia costitutiva. Ciò dà un suono più ricco e proprio alla tradizione, e mostra che essa implica proprio quello che viene cattolicamente chiamato lo sviluppo omogeneo, ed è espresso in una efficace immagine di origine evangelica: quella del seme. L'autore non definisce però che cosa intenda per tradizione nella Chiesa. Tuttavia nel saggio introduttivo un passo importante è compiuto in questa direzione, quando vengono invocati contemporaneamente la Scrittura e lo Spirito: cioè una norma determinata, il nuovo Testamento, unitamente a una libertà capace di attualizzare sempre nella fedeltà questa *norma normans*. Il linguaggio è vicino alla tradizione teologica protestante, tuttavia la funzione dello Spirito Santo, messa in relazione alla tradizione, è un elemento nuovo. Manca il ruolo del magistero nei

confronti della tradizione: viene invocata la presenza liberatrice dello Spirito e anzi si afferma che « tra il Cristo annunciato, che è Dio, e lo Spirito che lo riceve, che è anch'esso Dio, niente di umano può intervenire per controllare, asserire, giudicare » (p. 18).

I saggi hanno argomenti vari: alcuni hanno per oggetto i rapporti con l'ordine storico e sociale (la cultura, lo Stato, la società e conseguentemente il rapporto tra cristianesimo ed ascetismo). Altri hanno un'autonomia propria, come il saggio sulla storicità della resurrezione, il saggio sul culto delle immagini e quello sull'ordine sacerdotale.

In nessuno dei saggi del primo tipo l'autore espone una precisa tesi: il suo interesse è di mostrare piuttosto il muoversi misurato e attento della Chiesa nell'affrontare i singoli problemi, in modo da salvare il suo valore originario e da offrire nel contempo una risposta capace di accogliere positivamente il problema che le era proposto.

Quando la considerazione lascia questo piano storiografico, si fa sentire però la carenza di una visione d'insieme: e l'autore sembra preoccupato di salvare l'autonomia escatologica del messaggio cristiano piuttosto che di mostrare le implicanze e la validità storico-sociale della soluzione assunta. La « disincarnazione » è massima proprio nel saggio che affronta l'argomento più generale, cioè il rapporto tra cristianesimo e vita sociale.

Nel saggio sui rapporti tra fede e cultura, ogni soluzione sul piano teoretico, ogni stabilirsi di correlazioni tra la fede e la cultura considerata come un corpus organicamente plasmato e costruito e quindi differenziato, viene rifiutato come prospettiva generale razionalmente e dunque teologicamente esprimibile.

Il punto di forza che consente di volta in volta di rompere ogni deformazione settaria, che farebbe della Chiesa una setta apocalittica, è trovato di volta in volta proprio nella libertà dello Spirito, nel carattere escatologico, non mondano, della vita cristiana: è l'escatologia anticipata che spezza ogni legalismo puristico, ogni mito millenarista.

Ciò è dimostrato dal von Campenhausen nella questione dell'ascetismo: lo ascetismo può divenire cristiano in quanto non sia semplicemente una regola salvatrice, ma l'affermazione della libertà escatologica del cristiano, del suo vivere nello Spirito Santo e dunque libero dal mondo per una vita una forza che gli è interiore, e non per il ristabilimento di una categoria religiosa di sacro e profano, di mondo e di immondo. Proprio il vivere già nel l'eskaton (appunto, l'escatologia « anticipata », la vita divina ora è qui) evita ogni decosmizzazione, demondizzazione dei cristiani. La pienezza presente del mistero evita i ritualismi e le purificazioni particolaristiche delle comunità di risveglio e d'attesa.

Anche la soluzione del problema militare è esposta in modo brillante dall'autore che mostra il significato di riserva di principio mantenuta con l esenzione di luoghi e di persone sac dall'esercizio dei poteri e dei doveri militari. Si tratta del mantenimento non di un privilegium religioso né di una adozione limitata dell'ideologia de l'obiezione di coscienza: ma della riserva limitata in ragione del livello storico, del carattere pacifico del regno escatologico, della sua estraneità alle guerre mondane. L'esenzione del clero dal servizio militare o il diritto d'asilo delle Chiese sono stati ben più che un privilegio istituzionale o una singolare alleanza di numinosum e di libertario. Sono la difesa del carattere proprio del regno, dell'eskaton presente in un mondo ancora tenebroso, la prefigurazione ed il seme di una diversa condizione storica della Chiesa nel tempo.

Una efficace analisi storica è pure quella contenuta nella storia dell'« esilio » monastico. I vari temi che hanno agito in oriente e in occidente sono esaminati con accuratezza, anche non senza unilateralità. Così la *peregrinatio* romana, come quella gerosolimitana degradata per rispetto all'accezione greca ed irlandese dell'e

lio, dimenticando il suo valore di ascetica più semplice e popolare, creatrice di vincoli unitari nella cristianità.

Se era possibile mitizzare il pellegrinaggio popolare, ciò era possibile anche per il tema monastico dell'esilio: a cui poteva inerire quel pessimismo sulla natura e sulla vita che è proprio della tradizione evagriana, sospettata di connessioni con lo gnosticismo.

Il saggio sulla resurrezione e sulla fondatezza storica della testimonianza del nuovo Testamento al riguardo tratta in modo sicuro e positivo questo tema fondante della fede cristiana: questo saggio ha il merito di porre in risalto la storicità delle testimonianze più antiche sulla risurrezione; merito tanto più notevole dopo che siamo abituati a tanta retorica imbarazzata sull'« esplosione di fede pasquale ».

G. B. B.

RAFFAELE FARINA: « L'IMPERO E L'IMPERATORE CRISTIANO IN EUSEBIO DI CESAREA » (La prima teologia politica del cristianesimo) - Pontificio ateneo salesiano, Pas Verlag, Zürich 1966.

L'autore ci offre una esposizione sistematica della teologia di Eusebio di Cesarea circa l'impero romano.

Come è logico, l'esposizione si fonda soprattutto sugli scritti di Eusebio che hanno per oggetto Costantino, la *Vita* cioè, e la *Laus*: ma tutto il *corpus* eusebiano pervenutoci è messo a profitto.

L'opera è divisa in due parti: nella prima si espone la teologia trinitaria di Eusebio e i suoi rapporti con l'idea del regno: nella seconda si studia invece direttamente la concezione eusebiana dell'impero cristiano.

La teologia trinitaria eusebiana è piuttosto arcaica che ariana: intinta del subordinazionismo proprio della scuola alessandrina, essa concepisce il Logos come un « mediatore » tra il Padre ed il mondo, pur senza spingere questa teologia sino alle affermazioni ariane della creaturalità del Logos.

E' sull'immagine del Logos che Eusebio concepisce, secondo l'autore, l'uomo e soprattutto l'imperatore: « Dio ha creato l'immagine della sua regalità nell'anima di ogni uomo, costituito perciò re e signore di quanto è sulla terra e destinato a partecipare in Cristo e in se stesso al regno di Dio alla fine del mondo. Analogamente Dio ha creato in un uomo e in un uomo solo l'immagine della sua regalità, del suo regno sugli uomini. Questi è l'imperatore cristiano che, immagine di un Dio solo, non può essere che uno solo » (p. 117). In questo l'imperatore è *eikòn*, immagine del regno celeste e perciò *panbasilèus tòn òlon*, re universale di tutte le cose. Il Padre è dunque modello dell'imperatore; il Logos è la sua « causa efficiente ». Ambedue, Logos e imperatore sono mediatori e modellati per rispetto al Padre.

Se il Padre è il modello ontico dell'imperatore, il Cristo è il suo modello morale. In quanto Logos incarnato è il termine della *Mimesis*, dell'imitazione, che l'imperatore deve fare per attualizzare eticamente il suo modello ontologico.

Tuttavia, poiché tutti i poteri da Dio derivano al Logos, anche il potere dell'imperatore ne deriva: e siccome il Logos è il Cristo, anche se la sua funzione cosmologica è più evidenziata di quella soteriologica, nell'esercizio del suo potere l'imperatore è subordinato al Logos-Cristo che è la sua causa efficiente.

Eikòn ontologica del Padre, l'imperatore è però eticamente e politicamente soggetto al Logos-Cristo. Così con la distinzione tra immagine ontologica e potere morale, sulla base della distinzione tra Padre-essere e Logos-potere, Eusebio mantiene la sua figu-

ra dell'imperatore nel quadro della teologia cristiana, anche se intinta, come si è detto, di subordinazionismo.

In questo modo la teologia trinitaria di Eusebio vale da categoria per la sua teoria dell'imperatore cristiano.

Dato che l'imperatore è per eccellenza l'imitatore del Cristo sulla terra, che rapporto esiste tra impero e Chiesa? La posizione eusebiana, secondo l'autore è senza equivoci: « L'impero romano cristiano è l'*eikòn* del regno del padre, è il regno del Cristo sulla terra » (p. 162). « L'impero romano cristiano e la Chiesa coincidono... L'identità essenziale costituzionale si manifesta chiaramente nella natura delle due istituzioni (lo fanno fondatore, Cristo, e lo stesso popolo), nelle caratteristiche (la stessa unità, unicità, universalità e perennità), nella gerarchia (lo stesso capo l'imperatore) negli stessi nemici che combattono, nello scambio dei nomi propri di ognuna di esse » (p. 164).

Il principio formale dell'impero romano cristiano e della Chiesa è lo stesso: la *mimesis* del Logos-Cristo.

L'imperatore è termine costitutivo, mediazione necessaria tra la Chiesa e il Logos-Cristo.

La nozione platonica di mediazione è alla base di questa costruzione che assume, mediante appunto le categorie platoniche, la religione imperiale nel cristianesimo. Da questo punto di vista, si dovrebbe dire che, a leggere gli scritti di Eusebio su Costantino, non l'impero ha cambiato di religione, ma il cristianesimo di contenuto.

Per la prima, e non certo per l'ultima volta, proprio in chiave cristiana, gli oracoli di Isaia sulla pace messianica vengono applicati ad un regime politico che assume coloritura escatologica. Augusto ha realizzato la profezia di Isaia (p. 142).

L'imperatore è il «balio» e i suoi magistrati sono come le nutrici della Chiesa. Egli è l'antitipo di Mosè. Cristo ha sostituito Mosè come legislatore, Costantino come rinnovatore e liberatore. L'imperatore è buon pastore, maestro, medico delle anime, protettore dei buoni, padre, sole-luce. In chiave di *mimesis* del Logos-Cristo, gli attributi pagani vengono nuovamente applicati all'imperatore.

« C'è un contatto intimo tra Dio e l'imperatore. Dio infatti appare all'imperatore, gli si mostra in visioni e sogni. In queste occasioni lo istruisce sulla sua natura, a lui svela il futuro e le cose nascoste » (p. 205). A lui, Dio si è mostrato non coperto da una nube come a Mosé, ma senza schermi.

L'imperatore come vicario del Logos-Cristo, è al di sopra della Chiesa, così come al di sopra dell'impero (cfr. p. 238). « Questo vicariato si determina in due precisi compiti dell'imperatore; procurare l'universalizzazione del regno di Dio attraverso l'universalizzazione dell'impero e portare tutti gli uomini alla salvezza » (p. 239).

L'imperatore ha potere di magistero, « questo potere dell'imperatore si fonda sull'essere egli "interprete" del Padre e del Logos, sulla sua funzione profetica, sull'essere egli costituito da Dio maestro a tutto il mondo. A imitazione del Logos-Cristo, egli annuncia con autorità la religione cristiana, è maestro del culto della Chiesa » (p. 243).

A lui fa capo anche il governo della Chiesa: « come il Padre delega il Logos al governo del mondo, così l'imperatore delega al governo secolare i Cesari e gli altri magistrati, al governo ecclesiastico i vescovi » (p. 247).

Il culto dell'imperatore è stato da Eusebio incorporato senza mutazioni nel cristianesimo: in questa forma estrema il suo tentativo è stato solitario. Anche quando alcune delle sue formule torneranno in uso, lo saranno nel quadro del sistema che egli ha costruito e che media il concetto platonico del governo del sapiente con il concetto stoico e la pratica romana del governo della legge e dell'autorità positiva: e con la tradizione religiosa del culto degli imperatori propria dell'ultima fase dell'impero romano.

L'importanza della mediazione platonica, come adoperata nell'ambiente alessandrino sino al neoplatonismo, si fa sentire. Tuttavia, anche se Origene può essere indicato come maestro, la teologia dell'impero è opera esclusiva

ed originale del vescovo di Cesarea.

Il fatto che egli ne desse una versione costruita, non significa che il tema e la linea di svolgimento fossero solitari. Ottato di Milevi sosteneva in occidente nel medesimo secolo che la Chiesa era nello Stato e l'imperatore sopra i vescovi. Bisogna valutare il ruolo decisivo di Ambrogio e di Agostino che usarono con un ben diverso metodo l'uno la filosofia stoica, l'altro il mondo della cultura platonica per ricordare la differenza costitutiva tra Chiesa e impero, e affermare che l'imperatore era, in quanto uomo, un uomo come gli altri, *in Ecclesia* come tutti i cristiani. Non a caso Agostino è un teologo della grazia: e si sente fortemente in Eusebio la mancanza di un chiaro concetto del carattere soprannaturale e ipercosmico della salvezza cristiana.

La miglior tradizione della Chiesa orientale, che si oppose con tanta forza alle eresie imperiali, è fuori del quadro di Eusebio: eppure la teologia politica non mancò di influenzare la teologia della Chiesa bizantina, e poi di quella russa.

Nel momento centrale dell'orientamento della Chiesa russa, sotto Ivan il terribile, Giuseppe di Volokolamsk, venerato come santo dalla Chiesa russa, scriverà: « Per la sua natura lo zar è simile agli uomini, ma per la sua dignità è pari all'Altissimo. Egli non è semplicemente servitore di Dio, ma suo rappresentante con il compito di vigilare sulla purezza della fede e sulla sicurezza della Chiesa » (citato in F. Dvornik - *Gli slavi nella storia e nella civiltà europea* - trad. it., vol II p. 68). I bizantini non erano stati discepoli così estremisti di Eusebio: egli doveva trovare nella Russia zarista più di milleduecento anni dopo l'eco più fedele del suo insegnamento.

In occidente durante la lotta per le investiture, i princìpi di Eusebio erano tornati, sotto l'influsso di componenti culturali analoghe, nella penna dell'Anonimo di York.

Naturalmente, si deve tener conto che l'Eusebio citato dall'autore è l'Eusebio delle opere costantiniane. Nelle opere di altro genere e argomento le sue parole ritrovano un suono tradizionale. Ma negli scritti costantiniani Eusebio non ha ripetuto semplicemente la tradizione, ha tentato le vie di una sistemazione propria. Occorreva la definitiva vittoria dell'ortodossia nella controversia trinitaria perché un simile razionalismo e un simile naturalismo non fossero più possibili all'interno del cristianesimo: anche se la lotta contro l'affermazione di un diritto del principe cristiano al controllo della Chiesa è venuto meno solo in questo secolo (e ancora non del tutto).

L'autore ha dunque affrontato un argomento importante e offerto una compiuta descrizione di un tentativo di perfetta inclusione del cristianesimo in uno stato pagano. Solo la vittoria sul subordinazionismo e sulla sua più radicale propaggine, l'arianesimo, solo cioè la « vittoria in cielo », nel discorso su Dio, poteva rendere improponibile un tentativo così organico e al tempo stesso appoggiato da così potenti forze storiche come quello di Eusebio. L'autore, situando la teologia di Eusebio sull'impero nel quadro della sua teologia delle persone divine e del regno, ha mostrato la forza di questo legame: e l'importanza storica della lotta antiariana, sul piano della comprensione della Chiesa nel mondo come su quello delle Persone in Dio.

G. B. B.

RICEVUTI

« Upanisad » (I primi testi indiani di filosofia) - Introduzione, traduzione e note di Pio Filippani Ronconi, Boringhieri editore, Torino 1968.

Autori vari: « Teologia del rinnovamento » - Traduzione a cura delle benedettine di Rosano e Giovanni Giustizieri, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Autori vari: « Sviluppo economico e rivoluzione » - De Donato editore, Bari 1969.

Giuseppe Tucci: « Teoria e pratica del mandala » - Ubaldini editore, Roma 1969.

Icilio Vecchiotti: « La dottrina di Schopenhauer » - Ubaldini editore, Roma 1969.

Paul Tillich: « Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo » - Introduzione di Carl E. Braaten, traduzione di Giuseppe Sardelli, Ubaldini editore, Roma 1969.

Arrigo Colombo: « Università e Chiesa » - Edizioni Dehoniane, Bologna 1969.

Sofia Cavalletti: « Ebraismo e spiritualità cristiana » - Editrice Studium, Roma 1966.

Karl Rahner: «L'homme a l'ecoute du verbe» - Traduction par Joseph Hofbeck, éditions Mame, Tours 1968.

« Una Chiesa povera per un mondo povero, verso nuove esperienze di Chiesa in Italia» - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Domenico Spada: « La vita non è un bene di consumo » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Robi Ronza: « Il post-concilio e la paura » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Santi Pesce: « Lucia Mangano creatura "beata" » (Polemiche e sviluppi teologici) - Istituto delle Orsoline, Catania 1969.

Carlo A. Disandro: « Theomorfismo y Sociomoformismo en la Iglesia » - Editorial Montonera, La Plata 1969.

Roberto Coppini: «Swimming Pool» (Poesie) - Edizioni Città di Vita, Firenze 1968.

Luigi Chiesa: « La base del realismo e la critica neokantiana » - Introduzione di Luigi Bogliolo, Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1968.

Mario V. Ferrari: «Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta» - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1968.

Luigi Bogliolo: « La verità dell'uomo » - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Marcel Mauss: « Manuale di etnografia » - Traduzione di Gabriella Bertolini, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Carlo Meardi: « La Chiesa e la lotta di liberazione dal colonialismo: la lezione d'Algeria » - Jaca Book editrice, Milano 1969

Michele F. Sciacca: « Pagine di critica letteraria » - Marzorati editore, Milano 1969.

Pierre Drieu La Rochelle: « Piccoli borghesi » - Traduzione di Alfredo Cattabiani, Longanesi editore, Milano 1969.

Julius Evola: « Metafisica del sesso » - Edizioni Mediterranee, Roma 1969.

Umberto Melotti: « Sociologia della fame » - La Culturale editrice, Milano 1966.

Umberto Melotti: « Cultura e partecipazione sociale nella città in trasformazione » - La Culturale editrice, Milano 1966.

Harmann Stenger: « Fede e maturità personale » - Traduzione delle clarisse di S. Chiara, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Teologi cattolici ed evangelici: « La parola della croce » - Traduzione di Giovanni Moretto, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Hubert Renard: « L'automobilista e la morale cristiana» - Traduzione di Silvio Gambino, Cittadella editrice, Assisi 1969.

Autori vari: « Il deserto di Dio nella città degli uomini » - Cittadella editrice, Assisi 1969.

« L'analisi del linguaggio teologico: il nome di Dio » - Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici di Roma, a cura di Enrico Castelli, Roma 1969.

Lucien Cerfaux: « Cristo nella teologia di San Paolo » - Introduzione e traduzione di Tommaso Federici, editrice AVE, Roma 1969.

Germano Greganti: « La vocazione individuale nel nuovo Testamento » (L'uomo di fronte a Dio) - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Cornelio Fabro: « Esegesi tomistica » - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Giuseppe Aquilanti: « La dignità della persona umana nel magistero di Pio XII » - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Reginaldo M. Pizzorni: « Giustizia e carità » Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Franco Diaz De Cerio: « Un cardinal, filosofo de la historia: Zeferino Gonzalez » - Pontificia Università Lateranense editrice, Roma 1969.

Michele F. Sciacca: « Cultura e anticultura » - Borla editore, Torino 1969.

Arthur Michael Ramsey: « Sacro e secolare » - Traduzione di Renzo Fenoglio, Borla editore, Torino 1969.

André Manaranche: « L'uomo nel suo universo » - Introduzione di Pierre Haubtmann, traduzione di Andrea Conti, Borla editore, Torino 1969.

Ludovico Alessandrini: « Corrado Alvaro » - Borla editore, Torino 1968.

Jean Daniélou: « L'avvenire della religione » - Traduzione di Piera Zumaglino, Borla editore, Torino 1969.

Thomas Molnar: « L'utopia eresia perenne » - Traduzione di Cesare Bianchi, Borla editore, Torino 1968.

Antonio Mura: « La concezione estetica in Luigi Parevson» - Pontificia Università Gregoriana editrice, Roma 1967.

Marcello Morgante: « Contestazione e autorità » (Pastorale per la quaresima del vescovo di Ascoli Piceno) - Società tipolitografica editrice, Ascoli Piceno 1969.

« El credo del pueblo de Dios » (Comentario teologico e la profesion de fe de Pablo VI por Candido Pozo) - Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1968.

Juan Duns Escoto: « Cuestiones Cuodlibetales » - Introduccion, resumenes y version de Felix Alluntis, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1968.

POSTILLE

LA VIOLENZA DEI CRISTIANI — *In una raccolta di questo titolo, a cura della editrice Cittadella, padre Giulio Girardi dà un contributo abbastanza chiaro e preciso dell'argomento. Da esso risulta, in primo luogo, che il cristianesimo non ha nulla di specifico da dire sul piano sociale storico. Il suo spazio è il personale o l'impersonale, non il sociale. Confondere i due piani per il Girardi è improprio. Ma, a maggior ragione, se ne deduce che il cristianesimo non ha da dire, sul piano sociale, rigorosamente nulla. Offre al massimo una consolazione « personale » a chi si trova per le mani una rivoluzione fallita: « la frustrazione della speranza terrestre non sarebbe, per il credente, la frustrazione dell'uomo senz'altro, perché l'uomo è più grande della terra, e la speranza più forte della morte. Per lui in definitiva l'amore non fallisce mai, non è mai sprecato » (p. 136).*

Siamo, sul piano teologico, nel quadro di uno spiritualismo « assoluto ». La dimensione storica, sociale, terrestre dell'avventura umana non dice nulla al cristiano: segno che il cristiano non ha nulla da dirle.

Noi non possiamo accettare questo principio: se la storia fallisce o se il Cristo non ha nulla da dire alla storia, allora « vana è la nostra fede ». Il Signore del mondo ha salvato il mondo in ogni spazio, in ogni tempo, in ogni persona. E lo ha salvato nella dimensione sociale come in quella personale. Lo ha salvato nella sua dimensione universale: la fine della storia è la conclusione e il compimento di questo disegno. Questa è la nostra fede.

E dicendo nostra non intendiamo inaugurare una particolare setta carismatica escatologico-sociale, ma semplicemente recitare un Credo aggiornato: dire la fede di sempre e il significato di sempre con le parole di oggi.

Ma il padre Girardi ci rimanda al problema del male. Dio è impotente a risolvere il problema del male, il problema del male è un problema a cui Dio non dà risposta: « Come potrebbe Dio permettere il perpetuarsi di tanto male nella storia, e quindi il fallimento dell'impresa che, pure, Egli ha affidato agli uomini? (...) Se Dio esiste, e ha potuto finora permettere il male, non vi sono ragioni decisive per pensare che non possa permetterlo, e in forma altrettanto massiccia, per l'avvenire » (p. 135). Il male non è dunque nel potere concreto di Dio, non è nemmeno nel potere concreto dell'uomo: nessuno dei due termini spirituali della realtà storica ha nelle mani tale soluzione o intende affrirla. E allora: quale è la causa del male? Quando entra in crisi la teologia biblica e naturale del Dio creatore e provvidente, una sottile neognosi fa sempre capolino. E nemmeno Cristo ha da dir qualcosa alle dimensioni cosmiche, storiche, sociali del male che i mass-media ci hanno rivelato. Le beatitudini fanno ridere: è accaduto a Kinshasha, all'università cattolica, testimone l'abbé Pierre. E chi può credere alla radicale assicurazione che il Cristo dà sulla provvidenza del Padre, se nel mondo vi è la sottoalimentazione? « Come impedirsi di rispondere (al discorso del Signore sulla provvidenza: Mt. *VI, 25-33) che*

a tante persone che pure cercano il regno di Dio il resto non viene dato, mentre invece ne sono largamente provvisti tanti che del regno di Dio non si preoccupano affatto?» (p. 118).

Le parole del Cristo non hanno più legittimità: l'hanno perduta, perché esistono i ricchi e i poveri (cosa che dunque il Vangelo ignorerebbe) e vi sono ricchi ingiusti e poveri giusti. Sono la logica degli amici di Giobbe e la loro scienza, che vengono attribuite a Gesù.

Le parole del Signore non sono più legittime, chi le pronuncia può farlo solo se accetta di entrare in quel piano sociale che il Cristo si sarebbe interdetto.

« Ha diritto di dire "beati i poveri" solo chi si batte al loro fianco per la loro liberazione umana immediata » (p. 119). Ma se queste parole sono allora legittime, cioè non ideologiche, non mistificanti, non nocive, sono ancora sensate? Che beatitudine è, quella che la storia ha dimostrato inesistente? Che provvidenza è, quella che l'esperienza collettiva del genere umano ha giudicato inoperante? Che senso hanno una salvezza ed un messaggio che, appena si passa dal piano dei sentimenti, delle piccole azioni famigliari, da un mondo che sembra a dimensione infantile, a un mondo razionale e adulto, svaporano senza significato?

Chi nega validità storica al cristianesimo, gli nega ogni validità. E se la posizione del Girardi è apologetica, lo è del Girardi non del cristianesimo; qualcuno dirà che, nonostante che sia un cristiano, un religioso, un prete, pensa chiaro. E dovrà dir così, se accetta la logica girardiana.

A chi si pone tanto francamente sul piano sociale, verrebbe da domandare quale sociologia segue, quale prospettiva politica muove. Troviamo un robusto marxismo degli anni '20, la dicotomia delle classi e il rovesciamento di essa. Naturalmente, esiste la grossa obiezione che il marxismo è fallito, ma qui il Girardi ha la speranza pronta: è morto, risorgerà. Il problema è di rifarlo valere come alternativa (p. 112).

Questo ci sembra il punto debole dello scritto: di essere pensato tutto all'interno della « società » ecclesiastica e pochissimo all'interno della « società » civile (crediamo poco alla legittimità di queste ipòstasi, le usiamo in quanto esistono come reciproca limitazione e chiusura di linguaggio e di esperienza). Non che si debba negare quanto il marxismo rappresenta nella storia del pensiero e nella storia universale, o discriminarlo per via del suo drammatico volto politico: ma, pur riconoscendo quale parte ha rappresentato e rappresenta nella realtà del mondo e nell'esperienza dell'uomo, bisogna pur ammettere l'esemplare e radicale fallimento della sua dimensione universale e dinamica, e il suo valere storico mediante tutti i mezzi di sussistenza degli Stati, degli strumenti più arcaici e più sperimentati. Come dire dunque che oggi la conquista del potere da parte dei poveri sia una prospettiva in quei termini possibile e salvifica? Non v'è proprio là il testimonium *marxista a porre la coscienza dell'umanità di fronte al fallimento di una prospettiva meramente politica e statuale quale fondatrice delle istituzioni giuste ed universali che l'umanità desidera?*

Se la descrizione del mondo che il Girardi offre fosse vera, la sua prospettiva d'azione sarebbe giusta: ma non è così. E chi dice ancora di avere in tasca una ricetta semplice, una ideologia buona a risolvere tutto

con più o meno dolore, chi dice questo non si crede più o almeno non può più essere creduto.

Il Girardi firma questo libro assieme ad un affermato giornalista, ad uno dei più untuosi commentatori della nostra televisione, insieme a professori universitari e insieme ad un vescovo ausiliare.

Infine, è persona molto ufficiale in questa Chiesa, secondo lui così poco credibile.

Oggi siamo abituati a non chiedere più un rapporto di conferma tra parole e fatti. Siamo tutti intellettuali e abbiamo tutti imparato a divorziare da ciò che si fa.

Nel nostro mondo educato, è malcreanza chiedere la coerenza.

Ma troviamo molto più cristiano Camilo Torres, che mise con franchezza in parentesi la sua fede, ma non ne fece un libro. Il che fu un vantaggio per la verità. E seppe trovare il suo Dio.

[Gianni Baget Bozzo]

FILOSOFIA DELLA CONTESTAZIONE — *Per comprendere le ragioni delle profonde tensioni che muovono oggi la gioventù mondiale e soprattutto la gioventù occidentale, occorre affrontare il problema con una spregiudicatezza che non tema lo scandalo. Infatti, non ci sarebbe da meravigliarsi che i giovani di oggi si scandalizzassero della nostra meditata opinione secondo cui i problemi della gioventù e dell'adolescenza non sono stati oggetto della dovuta attenzione negli ultimi quaranta anni: poiché sono passati più di quarant'anni da quando Eduard Spranger studiò ampiamente ciò che allora si chiamava « la psicologia dell'età giovanile » ed Ernst Goldbeck trattò questo argomento con un'intuizione ed un acume insuperati. Da allora, una generazione dopo l'altra, i giovani si sono impegnati in rivoluzioni dalle più diverse tendenze e hanno offerto la loro vita nei più spaventosi olocausti della storia. Ai giovani d'oggi pare impossibile che ciò sia potuto accadere; per questo il passato è per loro occasione di scandalo. Sembra loro impossibile che qualcuno, prima di Mao, del Che, di Giap, di Marcuse, Adorno, abbia affrontato la realtà complessa, ribelle, rigida della gioventù dinamica e impegnata. Sembra loro incredibile che sia mai esistita una rivoluzione più grande e soprattutto più significativa della propria. La loro lotta non si pone come conflitto di generazione, secondo la logica delle rivoluzioni passate, le cui ondate tanto impressionarono Trotzskji, che di rivoluzioni ne sapeva qualcosa. La contestazione dei giovani è globale: essa investe una società dominata dai gruppi di potere, asservita ai miti della pubblicità e del consumo, una società violenta, fredda, pervasa di materialismo, e perciò da distruggere: una società legata da rapporti difficili a stabilirsi con questo mostro, questo Leviathan, questo Behemonth, che si chiama Stato, il cui potere duro e crudele*

è sempre maggiore, sempre crescente, sempre più ostile alle libertà fondamentali della persona.

E' certo che la gioventù di oggi, la gioventù che contesta, legge poco. La sua cultura deriva dalla civiltà dell'immagine, è una cultura di mezzi audiovisivi, è il frutto dei mass-media e della televisione. La lettura ha poco posto nella formazione giovanile: la lettura è solitaria, incontro con se stesso sollecitato dalla pagina stampata, fuori dall'ingranaggio della comunicazione sociale.

La situazione ci appare esprimibile in questi termini. La filosofia corrente dei mezzi di comunicazione li divide in preverbali e verbali. Siamo convinti che in quest'epoca, la categoria originaria, quella dei mezzi di comunicazione primitivi, arcaici, mimetici, si ripresenta nella formazione dell'adolescenza a causa dei mezzi tecnici di cui la nostra civiltà dispone. Se la gioventù di oggi sapesse veramente usare della lettura, se mediante questa elevasse a livello della riflessione la grande massa di conoscenze di cui essa indubbiamente dispone, la inviteremmo a superare il condizionamento dei mass-media e dei « messaggi » e di passare un po' di tempo insieme ai libri che quaranta o cinquanta anni fa furono in profusione dedicati, ed anche profondamente, ai problemi della gioventù. I giovani si sorprenderebbero davvero nel constatare quante soluzioni e quante risposte troverebbero ai propri problemi, che certamente non son pochi. Forse si troverebbero giustificata anche la loro stessa rivolta. Una delle cause di questa ribellione consiste nel fatto che le ultime generazioni di intellettuali e di politici si sono disinteressate dei problemi della gioventù. Tra i responsabili di questa frattura fra generazioni si trovano — ci sia consentito il dirlo — anche alcuni degli idoli intellettuali dei giovani di oggi: autori che, pur essendo discepoli degli studiosi di cinquantanni fa, proclamano soltanto ora la ribellione contro la società repressiva, nonostante che i mali fossero già stati denunciati da Freud e, prima di Freud, da Nietzsche e Dostojewskij e dai padri del nichilismo contemporaneo.

Noi siamo convinti che la psicologia dei giovani di oggi ha le stesse caratteristiche di quella della generazione che Spranger studiò nei suoi libri. Ciò che è indubbiamente diverso, è la fisionomia della società e della cultura in cui la gioventù di oggi vive. Si tratta di una società che, per la sua struttura, soffoca come nessun'altra lo sviluppo delle tensioni creative dei giovani. La cultura contemporanea è una cultura rosa dallo scetticismo, oppure gravata da pragmatismi di diversa matrice, il che non fa gran differenza. Quello che per Stirner, Bakunin, Nietzsche, Dostojewskji (gli intellettuali del secolo XIX più combattuti da Lenin e Mao) era speculazione intellettuale o profezia filosofica o ideologica, è nella società e nella cultura attuali d'occidente seme attivo di distruzione su vasta scala: in altri termini, occasione storica che consente alle perenni pulsioni psicologiche della gioventù di manifestarsi e realizzarsi in dimensioni e in condizioni che nessuna generazione di giovani prima conobbe. Spranger ed i suoi contemporanei ricercavano intensamente una comprensione profonda mediante una « fenomenologia esauriente » della struttura psichica dell'adolescenza. Uno dei risultati più importanti di questa ricerca fu l'idea, elaborata all'interno della dialettica weberiana dei mezzi e dei fini, che la gioventù è più adatta per comprendere il prossimo, cioè per l'ambiente che la circonda, che per comprendere se stessa. Anche Spranger parlava della

società repressiva e degli impulsi sessuali, prova che in questo nostro tormentato secolo anche nella storia della psicoanalisi nihil novi sub sole.

Ma Spranger ci parlava, cinquant'anni fa, anche dell'istinto avventuroso « che riempie il cuore dei giovani di tutti i tempi » e lo interpretava come « una espressione dell'inquietudine interiore, che aspira a staccarsi dal suolo (cioè, da un frammento del suo antico Io), che cerca il rumore assordante, e, mentre insegue nuove impressioni del mondo esterno, aspira anche al riposo ed alla concentrazione ».

Splendida diagnosi di un male che è quello delle nuove generazioni; ma si può dire che sia un male? E' l'esplosione naturale di un impulso eterno dell'anima giovanile, che si manifesta nella nostra società e nella nostra cultura come qualcosa di esuberante, esasperante e non privo di rischi per la fisionomia storica del nostro establishment sociale. Questa è l'essenza della contestazione della gioventù di oggi. E perciò è anche giusto dire che le responsabilità sono anzitutto della società, che investono maggiormente la struttura sociale e culturale che la gioventù stessa. La contestazione è il termine naturale e risolutivo di una lunga esperienza spirituale. E' giusto, perciò, che i rimedi, per parlare come se si trattasse di una malattia, siano cercati e trovati in tre campi diversi: nella gioventù stessa e nella sua autocoscienza, nella società e nella cultura. La crisi è senza dubbio senza precedenti: non trova un paragone valido con altre nella storia. Ma senza precedenti è anche il processo dell'umanità contemporanea. Ed inedite dovranno esserne le soluzioni, in una rinnovata dialettica razionale dei mezzi e dei fini, dialettica più che mai tipica del tempo che viviamo.

[George Uscatescu]

IL COMUNISMO TRA MORO E MARX — *Il piccolo trattato di Tommaso Moro sulla società perfetta costituisce un problema ed uno stimolo per chiunque affronti il problema del rapporto tra cristianesimo e istituzioni sociali: esso rappresenta un indirizzo di pensiero che non ha più avuto seguito sul terreno della dottrina ufficiale della Chiesa e dei gruppi cristiani. Il cristianesimo del secolo XIX e del secolo XX accetta una società laica, ma, sul piano di principio, respinge una società comunista. Ora la scelta di Moro è all'opposto. In Utopia vi sono due dogmi pubblici, con sanzioni pubbliche: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. E vi è il comunismo non solo dei beni di produzione, ma anche dei beni di godimento, come le case.*

L'influenza di Platone nella concezione di Moro è certo dominante: come Platone, egli ha determinato un modello di ordine razionale della società considerato come una prefigurazione concreta di una società possibile. Non ha cioè stabilito dei princìpi morali, ma delineato invece uno schema di istituzioni.

Un tale modo di procedere è profondamente diverso da quello che era già prevalso nella struttura della teologia cattolica della società. In questa teologia si erano accettati due fondamentali contributi. Il primo era il concetto stoico di legge naturale, così come attraverso Poseidonio e Panezio

era passato in Cicerone e nei giuristi romani: il secondo era il concetto aristotelico di politica, sociologico più che filosofico. Per Aristotele la dottrina politica apparteneva al medesimo genere delle scienze naturali: andava trattata con il metodo induttivo e classificatorio proprio di quelle discipline. Alla base della sua trattazione teorica aveva premesso la raccolta e l'esame delle costituzioni delle città greche .

Una simile costruzione implicava la distinzione tra morale e politica. Questa distinzione è già implicita nel sistema tomistico delle leges (lex aeterna, lex naturae, lex civilis), *che fa della* lex civilis *una semplice determinazione contingente della legge naturale. In questo modo non è stabilito un legame razionale tra* lex naturalis *e* lex civilis: *e tutto è lasciato nella libertà della* lex civilis, *cioè del legislatore. La morale stabilisce norme precise, ma queste riguardavano soprattutto il singolo: la* lex civilis, *cioè la politica, non veniva inquadrata in alcun ordine. Qui il tomismo rappresentava la soluzione comune. Il pensiero politico successivo affrontò il problema delle istituzioni e in particolare quello della proprietà privata, ma solo in termini di sacra Scrittura e solo in riferimento alla Chiesa. Il negare che la Chiesa potesse possedere o avere poteri politici non toccava né il problema della proprietà, né quello dello Stato e finiva per postulare la soggezione della Chiesa al sistema civile.*

La ripresa del filone platonico, che afferma il carattere razionale e non semplicemente tradizionale ed empirico delle istituzioni civili, da parte di san Tommaso Moro, ha il significato di contestazione del carattere conservatore ed unilaterale assunto dalla teologia della società sulla base delle posizioni aristoteliche e stoiche.

Nel quadro della teologia cattolica esse erano già giunte in crisi nel secolo XVI.

Il protestantesimo rifiutava l'idea stessa di una riflessione teologica sistematica all'interno della rivelazione. Se esso fu occasione di progresso sul piano della teologia della società, fu perché finì per porre in risalto, sulla base della valorizzazione calvinista dell'antico Testamento, il concetto di comunità, che è alla base del concetto moderno di popolo.

La teocrazia calvinista unificava Chiesa e società civile, risolvendo la struttura gerarchica della seconda in quella democratico-comunitaria della prima.

Una riflessione sistematica sui problemi sociali avviene con il giusnaturalismo: ma il giusnaturalismo rimane esattamente nel quadro stoico. Esso cercava di esprimere una grandiosa fisica sociale che rendesse conto di tutti i rapporti politici e mostrasse conseguentemente l'irrazionalità di ogni comportamento diverso dall'ordine naturale. Qui l'etica e la politica sono di nuovo unite in questa norma immanente e necessaria, astratta e universale che esclude ogni trascendenza e, in ultima analisi, ogni spirituale libertà.

*La linea platonica dello schema istituzionale si riproporrà con l'illuminismo: e ci darà con l'*Icaria *di Cabet una nuova ipotesi di società perfetta, anch'essa fondata sul comunismo dei beni.*

E' al marxismo che si deve la congiunzione tra problema del comunismo e perfezione storica: al marxismo che si deve l'affermazione della ne-

cessità dell'utopia, il suo carattere di schema istituzionale dell'avvenire.

Qual'è il senso di questa linea spezzata che lega il comunismo della Utopia *a quello del* Manifesto, *il socialismo « utopistico » al socialismo « scientifico »?*

*La differenza tra il comunismo dell'*Utopia *e il comunismo del* Manifesto *sta nel fatto che il primo è posto come un atto di libertà, è una scelta spirituale: il secondo è invece posto come un frutto della necessità, la conseguenza di una maturazione bio-economica dell'umanità.*

Tommaso Moro ha salvato la libertà al prezzo della non-necessità (al limite, della non realtà: la città è in « nessun luogo », e con l'alfa privativo vengono chiamate tutte le cose che a lei si riferiscono: il fiume è anidris, *senza acqua, i cittadini sono* alaopoliti, *cittadini senza città, il principe è* Ademo, *principe senza popolo, eccetera): Marx ha salvato la necessità al prezzo della non libertà.*

E viceversa Moro ha avuto una fecondità spirituale, e dunque una realtà, poiché il successo storico del marxismo si iscrive nella sua linea di pensiero: e il marxismo ha realizzato solo con la coercizione o con la concessione in misura crescente alla proprietà privata, cioè ha dovuto negare con la prassi il suo postulato teoretico materialista.

L'umanità si trova ad avere oggi il problema del comunismo, ma non la forza di realizzarlo o di superarlo.

Il problema che dunque ci si pone è questo: il comunismo è giusto, ma « utopico », come pensava Moro? oppure è possibile ma violento e instabile, così come ce lo dà la sua realizzazione marxista?

Il comunismo è ad un tempo un « desiderio » e un'« impossibilità » dell'umanità, come lo vedeva Moro? oppure è un desiderio che può essere realizzato a prezzo dell'abolizione della libertà spirituale e della spontaneità psichica?

In realtà il secondo dilemma è già contenuto nel primo: e così il problema del comunismo ci appare già come interamente chiuso nell'Utopia moreana: il marxismo, infatti, cioè l'affermazione della « scientificità » e dunque della « necessità materiale » del comunismo, ha dovuto negare se stesso nella sua realizzazione, cioè realizzarsi mediante un atto di violenza e costruire con un atto di intervento le sue stesse condizioni, affidandosi quindi al lato della tensione e della soggettività, invece che a quello della oggettività e della necessità.

Il problema si pone dunque rigorosamente in questi termini: il comunismo ha la sua consistenza in uno schema razionale dei rapporti umani, che ha per fondamento il desiderio della eliminazione di ogni dominio dell'uomo sull'uomo a cagione del possesso delle cose materiali: ma tale dominio presuppone la vittoria di questo schema razionale sulla tensione egocentrica dell'uomo. E poiché tale vittoria sembra difficile, problematica e incerta, il comunismo può essere realizzato solo mediante la coercizione, cioè mediante la negazione del suo stesso postulato.

Se le cose stanno così, la vita sociale dell'uomo è divisa tra un giusto impossibile e un possibile ingiusto: intendendo per giusto un ordine sociale interamente conforme alla ragione umana.

Tuttavia, abbiamo sinora limitato la nostra considerazione al piano

filosofico: ma è sul piano della rivelazione che dobbiamo cercare la risposta ai dilemmi dell'uomo e all'aporie dell'intelletto.

Esiste, dal punto di vista della escatologia cristiana, una pienezza antecedente al momento della manifestazione piena di Dio nel visibile, alla rivelazione del Dio tutto in tutti?

In altri termini: si deve intendere l'escatologia come la risposta divina al fallimento della storia umana, al suo « preferire la tenebra alla luce » sul piano spirituale?

E correlativamente: si deve intendere il senso della storia post-cristica, lo spazio di tempo tra la prima e la seconda venuta, come il compimento del numero degli eletti, cioè come una semplice perfezione sul piano del singolo (dei « molti » singoli), senza che ciò significhi nulla sul piano del perfezionamento della società e della realizzazione della comunità?

La mancanza di una compiuta filosofia della storia ha reso sinora impossibile una teologia dell'eskaton, una teologia dei dati rivelati sui novissimi.

Ora i materiali per una filosofia della storia stanno appunto tra Moro e Marx (e potremmo aggiungere tra Moro e Nietzsche: del resto il problema della storia è contenuto anche nella negazione esistenzialistica). E' possibile che la storia abbia un fine immanente, ossia che essa produca uno stato dell'uomo che implichi appunto la vittoria dell'ordine razionale sulla integralità del condizionamento naturale? E' possibile una vittoria compiuta della persona sul dato naturale, una integrale assunzione della natura nella legge della persona, cioè una costruzione razionale della società umana e delle sue condizioni di vita, che escluda ogni reductio *dell'uomo a mera cosa?*

Se diciamo no a questa domanda, se non affermiamo la possibilità dell'utopia, la filosofia della storia è impossibile: e conseguentemente è impossibile anche la teologia della storia. Allora la storia è un insieme arbitrario di fatti e atti arbitrari da cui Dio trae i suoi eletti: la storia è un caos da cui Dio libera gli spiriti che si salvano, un impasto informe destinato ad avere ordine solo in quelli che ne escono fuori.

*Una teologia della storia è possibile solo se si assume che l'escatologia è il « dopo » della pienezza storica. E del resto l'escatologia assume il suo pieno significato di azione divina e umana ad un tempo, se esiste una certa relazione causale tra la pienezza storica e la pienezza escatologica. Domandiamo una teologia di quel dato rivelato che è il « vieni » dello Spirito e della Sposa al termine dell'*Apocalisse.

Può questo « vieni » esser detto da un'umanità schiacciata dalla tirannia dell'uomo sull'uomo, della cosa sull'uomo? La « nuova creatura », la Gerusalemme celeste che dice « vieni » è l'umanità vittoriosa, grazie al dono di Cristo, del potere di Satana e dunque di ogni potere estraneo all'uomo, che su quello si fonda: poiché dietro il dominio della cosa sull'uomo e il dominio dell'uomo sull'uomo vi è il residuo del potere satanico sull'umanità. L'unità che vince il dominio di Satana vince tutti i dominî. L'atto di accettazione e di invocazione è un atto assolutamente libero: il primo riproduce il fiat *di Maria, il consenso alla divinizzazione dell'umanità: il secondo il* no *di Adamo, la sua volontà autarchica di essere « con*

Dio ». Se dunque la vittoria storica dell'uomo è la condizione della sua pienezza metastorica, allora la fine del dominio dell'uomo sull'uomo è storicamente necessaria perché si fonda sulla promessa divina e sulla speranza che non confonde. Se la realizzazione dell'utopia è la condizione della escatologia, allora la parola divina che contiene la prima non può non contenere anche la seconda. Allora la veracità divina offre alla pienezza storica quel fondamento che l'immanentismo materialista è stato impotente a conferire.

Se l'intelletto si impegna, sollecitato dalla presente maturità storica, a ricercare nelle Scritture e nella mente umana la possibilità di comprendere maggiormente i novissima mundi, *allora tutti i problemi della società, della comunità e della storia ne risulteranno chiariti.*

Il segno dell'utopia di Tommaso Moro e la sua misteriosa efficacia storica offre una via ulteriore di progresso, oltre l'ateismo marxiano, che è frutto della debolezza e della disperazione umana inciso sulla grande speranza dell'umanità.

[Gianni Baget Bozzo]

PREZZOLINI NON RISCHIA — *A ottantasei anni e mesi sette Giuseppe Prezzolini ha ripreso la ricerca di Dio come quando era « un po' più giovane o non ancora adulto ». E non lo ha trovato. Proprio come allora. Ma redigendo la storia dei suoi appuntamenti mancati con il Padreterno questo infaticabile mediatore culturale, questo patriarca appartenente alla generazione delle grandi riviste fiorentine precedenti la prima guerra mondiale, ci ha lasciato un vivo e in parte anche sofferto documento di impotenza ancor più che di frigidità religiosa* (Giuseppe Prezzolini: *« Dio è un rischio »* - Longanesi editore, Milano 1969). *E con ciò forse una delle testimonianze di religiosità più compatibili col momento culturale e con lo ambiente in cui si è formato. Il suo amico Papini ne era uscito in tempo con una conversione clamorosa (sotto certi aspetti addirittura troppo clamorosa); ma non è affatto escluso che anche Prezzolini, stendendo l'inventario delle difficoltà irrisolte per arrivare a Dio, abbia compiuto un'opera religiosamente efficace seppur più trattenuta nello slancio.*

La ricerca inappagata di Dio, anzi il solo indugiare nel sospetto che possa non esistere, è motivo di scandalo in una società spirituale organica, dove si vive una fede compatta e tradita sovente dal peccato, quasi mai dal dubbio o dall'indifferenza. In altri tempi ed altre frazioni della società il motivo di scandalo o di dubbio non è la confessione d'estrema incertezza sull'esistenza di Dio, ma il fatto stesso d'averlo cercato. Una cosa è incrinare la fede, altra incrinare la moda culturale di indirizzo positivo od idealista, ammettendo per Dio una nostalgia non solo estetizzante (il ché rimarrebbe nei margini consentiti dalla disinvoltura mondana), ma anche come vero bisogno di conforto. Chi ammette di soffrire per la mancanza di Dio di fronte a persone che ad essa ritengono di essersi perfettamente abituate, che nella cancellazione d'ogni stimolo religioso sono convinte di avere raggiunto un equilibrio tollerabile, riapre discorsi ed anche turba-

menti che parevano superati. Con ciò compiendo, obiettivamente, opera religiosa.

Sul settimanale conservatore a cui Prezzolini collabora, il recensore si è congratulato con lui per essere rimasto coerente sino in fondo alla sua inveterata incertezza: « Provai timore, se posso dir così, per la tua anima. Solo per un attimo: il timore della resa finale, che inorgoglisce i preti; che almeno inorgogliva i preti della tua e, nonostante il distacco, della mia giovinezza: non ancora assorbiti da progetti coniugali. Mi posi a leggere, e il dubbio mi parve volgare fino a chiedertene mentalmente perdono ». Sono espressioni di spirito paradossale, dalle quali tuttavia nettamente trapela un altro pericolo: che anche i travagli spirituali di fronte ad un Dio desiderato e praticamente inattingibile possano trasformarsi in una sorta di comodo equilibrio, in un gioco intellettuale, in una forma d'autocompiacimento.

Effettivamente Prezzolini oscilla tra una sofferenza reale per la propria impotenza ad accostare Dio e la tentazione ancora giovanilistica della spavalderia, della sfida verbale, dell'esercitazione cerebrale praticata con tanto successo sino dai primi anni del secolo. Lo diremmo spinto dal cuore e tradito dallo stile in cui si manifesta il suo modo d'amare. Giacché in quest'uomo, che ostenta la sua misantropia e che è sempre stato per timidezza scontrosa un solitario, il desiderio di piacere al prossimo, a una cerchia di lettori congeniali, non si è mai placato. E in una età in cui si tende a diventare quasi indifferenti a tutto, Prezzolini è rimasto mentalmente giovane, pieno di interessi e trova in sé (ma quindi anche nella smisurata importanza che egli, sia pure senza ammetterlo, deve attribuire al prossimo) la forza d'essere sempre al corrente con le novità, sempre brillante nel darne giudizio. Spiritosi, brillanti, ricercatori instancabili di effetti e battute, lo si è soprattutto per gli altri. Il pensiero interiore è meno piacevole, più nudo, essenziale. Dietro la maschera del burbero, lo scrittore Prezzolini si fa in quattro per gli altri, con un disinteresse per qualunque vantaggio di carriera, le feluche, i riconoscimenti dei potenti, che la dice lunga sul suo vezzo del cinismo: autore sincero, non è credibile, dopo aver dedicato una vita al culto del lettore ignoto, proprio nelle sue esibizioni di scarsa affezione per il genere umano. E' la posa di un timido; nient'altro.

Semmai è appunto questa sua visione esageratamente antropocentrica a rendergli arduo il passaggio al teocentrismo. Il puro umanesimo non conduce necessariamente a Dio e talvolta ne distrae (così l'umanesimo marxista e l'illusione di molti cattolici di potervi stabilire una feconda base di incontro nelle cose da farsi a pro dell'uomo, prescindendo da Dio come « fatto personale » che ciascuno risolve per suo conto). Una dimostrazione la si può trovare anche nell'inventario degli ostacoli che si frappongono tra Prezzolini e Dio. Non sono le obiezioni di un uomo colto, ma piuttosto quelle di un uomo impietosito e di un giusto smarrito per la poca giustizia incontrata sulla terra. In gergo politico si direbbe che egli ha per l'uomo una solidarietà preferenziale e questa lo rivolta, lo rende ostile a Dio, accusato di indifferenza, come già fu migliaia d'anni or sono nella visione degli epicurei.

« Perché mai un Dio onnipotente permette tante sofferenze e tante ingiustizie? » (p. 19); « Perché Dio fa che alcuni credano e ad altri to-

glie la luce? » (p. 20) ...questi gli scogli su cui frana Prezzolini, rifiutando, non completamente a torto, i semplicistici rinvii di tanti bravi predicatori a dei non meglio precisati disegni della Provvidenza. Ricorda argutamente Prezzolini: « Domandato da un povero gobbo se fosse stato fatto bene anche lui con quella deformità, il predicatore che aveva parlato a lungo della sapienza divina, lo guardò e gli disse: "Signor mio, per gobbo, lei è fatto bene" » (p. 134).

La presenza del male è l'istintiva obiezione umanistica alla onnipotenza ed onnipresenza di Dio. La teologia offre delle risposte non risolutive, giacché l'amore umano periodicamente torna a ribellarvisi. Persino il miracolo può essere inteso con una ingiustizia per chi lo veda negato ai propri cari. I moderni concetti distributivi del benessere ammettono l'eccezione solo come errore di pianificazione. Ed appartiene agli inevitabili paradossi del progresso storico il fatto che il Dio dell'amore possa sollevare contro se stesso, in un certo momento, più dubbi di quanto non sia capitato, in altri momenti, agli orrendi Baal con le loro pretese di sacrifici umani. Per aver trascurato, tra l'altro, questa prospettiva storica, Prezzolini ricade nell'evocazione del vieto contrasto tra fede e ragione, ponendo quest'ultima come un valore più attendibile. La ragione è un dato culturale, storicamente condizionato. Vi sono tempi, ambienti, premesse mentali da cui prendendo le mosse è più difficile arrivare alla fede, più facile perderla. Tremila anni fa con le stesse doti di ingegno Prezzolini avrebbe potuto difendere Baal senz'ombra di dubbio e altrettanto brillantemente di come adesso egli espone i suoi dubbi.

Senza sottovalutare i doni della ragione, bisogna peraltro sorvegliarne gli strumenti, i fattori contingenti di condizionamento, per non esserne tratti in errore. Il contrasto tra ragione e fede in Prezzolini, ad esempio, appare viziato dalla sproporzione tra una cultura laica perfettamente padroneggiata ed una cultura religiosa poco approfondita. Esse in lui non combattono ad armi uguali. Ed in questo riflette con esattezza, ma senza forse rendersene pienamente conto, le condizioni della cultura generale contemporanea.

Usciti dal liceo conosciamo abbastanza bene l'olimpo pagano, ma non abbiamo attentamente letto in otto anni di scuola media e superiore una sola pagina della Bibbia, una vita di santo, la meditazione di un mistico. Una parte degli uomini colti del nostro secolo completa queste lacune con qualche incursione di volonteroso dilettantismo. Certamente Prezzolini l'ha fatto. Resta peraltro una traccia, una deformazione strutturale nel bagaglio della nostra cultura, in cui molto spesso l'unica applicazione mentale formativa sulle cose della religione restano le poche regole di catechismo apprese per la prima comunione, le versioni infantili della scuola elementare, la devozione ingenua delle donne di casa. A tale livello si fermano alcune perplessità di Prezzolini, come quella che ha per oggetto la resurrezione della carne: « Quale corpo mi sarà ricostituito o restituito? Sarà un corpo coraggioso o vile? Andrà altero o curvo? Tutto quello che mi è promesso è assurdo o ingiusto o contraddittorio o persino ridicolo: dovrà il mutilato risorgere senza una gamba? » (p. 130).

In una persona come Prezzolini sono oneste testimonianze di semplicità e di disarmonia culturale. Che un uomo di tanto sapere mondano possa arrestarsi su tali quesiti, scontrarvisi come in un diaframma che lo

separa da Dio, è estremamente interessante per una ricognizione dello squilibrio psicologico ed intellettuale nell'epoca nostra. In altri tempi la società e le sue credenze erano sature dell'idea di Dio. Liberarsene allora era una difficoltà. Oggi ed ancor più nel passato prossimo era difficile distinguerla e serbarla di tra la fiduciosa fioritura delle scienze e delle ideologie profane a cui corrispondeva l'immobilità e il declino del pensiero teologico, relegato in librerie specializzate per i preti come una cultura separata e di tono minore, posta in soggezione.

E' un'epoca che si sta forse chiudendo. Prezzolini ne registra il tramonto per quanto riguarda la presunzione scientifica: « La scienza era meno modesta cinquant'anni fa, quando era ancora quasi principiante. Ora l'analisi che della scienza hanno fatto alcuni eminenti scienziati ne ha ridotto le ambizioni, le speranze, le risposte. La scienza non si avventura sul terreno dei princìpi, né su quello dei fini. Dal prevedere con orgoglio si è ridotta con modestia e scetticismo a calcolare le probabilità. E gli scienziati non pretendono più, come al tempo del positivismo, di dettare una morale scientifica. Ce ne sono alcuni, e grandi, che hanno conciliato la fede in Dio con le teorie più avanzate in fisica » (p. 108). Mentre la scienza cala un po' la testa, forse la teologia la sta rialzando. Il fermento postconciliare, con i suoi smarrimenti e la sua innegabile confusione, ha ridestato l'interesse teologico come fenomeno di cultura varia. Comincia a « far notizia » persino sui giornali, pur con errori che bisogna saper mettere in bilancio, se essi sono il prezzo di una più equilibrata redistribuzione di parti fra le due culture.

La osmosi delle culture suscita problemi nuovi: e se nel passivo dell'osmosi dobbiamo pur mettere l'assorbimento dell'immanentismo da parte della « mondanità » ecclesiastica, dobbiamo porre all'attivo il desiderio di Dio, la nostalgia del Cristo, il rifiuto della mondanità da parte di coloro che non hanno ricevuto o non hanno conservato la fede per via di tradizione.

[Giano Accame]

SCIENZA E PERCEZIONE EXTRA-SENSORIALE — *Esiste, in questa terra frugata e rifrugata nei suoi segreti, in questo universo scandagliato dall'occhio degli strumenti, in questi nostri corpi medesimi che da codesta terra o universo si dice siano stati prodotti, un qualche cosa che sembra evadere dai ritmi naturali, insito, forse, nella materia, ma che nessuna materialità rivela, che non segue leggi conosciute ma anzi a molte contraddice, denso di significati e implicazioni in grado di corrodere tutta una costruzione scientifica e materialistica: ecco la conclusione alla quale il giudizio sereno di una qualsiasi persona non può non pervenire dopo l'analisi attenta dell'opera di J. R. Smythies sulle percezioni extra-sensoriali, edita in Italia da De Donato (Bari, 1968). La trattazione prettamente scientifica, gli studiosi che con lo Smythies hanno collaborato (Price, Dobbs, Margenau ed altri), soprattutto il confronto fra le varie teorie e posizioni, forniscono le garanzie di serietà e obiettività che la delicatezza dell'argomento richiede. Da tutto*

questo insieme, e specificatamente dai numerosi esperimenti condotti negli ultimi decenni, come dai vari casi spontanei esaminati e sottoposti a severe analisi procedurali, deriva in maniera praticamente inconfutabile che fenomeni come telepatia, precognizione, chiaroveggenza, posseggono un fondo comune di realtà. Altra via non esiste, altra interpretazione sarebbe soggettiva e varrebbe ad incolpare tutti i ricercatori che hanno riportato risultati positivi di una specie di immane truffa internazionale, architettata con alta ingegnosità, tanto più assurda per la prevalente formazione materialistica di non pochi di essi. Pur tuttavia, altro è constatare dei fatti reali (si veda una interessante casistica anche nell'opera Il futuro della mente, *edizioni Mediterranee, Roma 1966), altro è avanzare spiegazioni in qualche maniera convincenti, o comunque accettabili ad una analisi critica approfondita. Noi dobbiamo in fondo rispondere a questa domanda: in quale maniera può un organismo umano ricevere informazioni sull'ambiente circostante (chiaroveggenza), o da altri organismi umani (telepatia), senza avvalersi delle tradizionali vie di senso?*

Si tratta, fisicamente, di considerare tre diverse possibilità:

a) Mediante una qualche forma di trasmissione elettromagnetica (tipo onde radio), o comunque di energia radiante di tipo tradizionale.

b) Attraverso un qualche agente fisico non tradizionale.

c) Avanzando la possibilità di un dualismo non cartesiano.

La trasmissione mediante onde elettromagnetiche è stata, ovviamente, la prima soluzione proposta, ma ci si è accorti, ben presto, che era anche la meno accettabile. Basterà dire che le trasmissioni telepatiche (ad esempio gli esperimenti di Vasiliev, negli anni trenta) risultano insensibili a barriere impenetrabili dalle onde radio, né si spiega per quale motivo tali ipotetiche frequenze non dovrebbero potersi registrare anche attraverso qualcuna delle apparecchiature riceventi moderne. Decisivo è poi l'argomento che, per trasmissioni di migliaia di Km, come alcune di quelle considerate, occorrerebbero potenze che un sistema cerebrale non è assolutamente in grado di erogare. Di fronte alla necessaria (alcuni watt), sta la potenza disponibile, che secondo i rilievi encefalografici più moderni si aggira sui 10^{-18} watt. Dislivello veramente abissale. Si tratta, infine, di considerazioni valide per ogni forma di energia radiante: a cotesta è infatti associata una intensità indipendentemente dalla forma, ed il nostro cervello, da questo punto di vista, non può che costituire una sorgente estremamente modesta.

Più recente, e più elaborata, la teoria che fa capo ad Adrian Dobbs, basata sulle cosiddette « particelle virtuali ». Essa presuppone che ogni cosa contenuta nello spazio fisico debba necessariamente essere di natura fisica, anche se non direttamente osservabile tramite strumenti fisici.

Di entità soggette a leggi fisiche, ma non direttamente osservabili e misurabili, la fisica moderna può in effetti portare diversi esempi. Fra questi, appunto, le particelle virtuali della elettrostatica quantistica, secondo cui tutte le particelle che, come gli elettroni, posseggono una carica sarebbero circondate da un insieme di fotoni virtuali. Nulla, dunque, a prima vista, contrasterebbe la possibilità che a certi fenomeni di trasmissione partecipino proprio tali particelle, capaci eventualmente di agire su particolari neuroni cerebrali in delicato equilibrio metastabile. La base fisica delle percezioni

extra-sensoriali consisterebbe allora in tale interazione tra particelle di massa in riposo matematicamente reale (appartenenti al cervello umano), ed un gas di particelle di massa in riposo matematicamente immaginaria. Occorre tuttavia soffermarsi su alcuni punti. A causa delle proprie caratteristiche, le particelle virtuali dovrebbero poter attraversare uno spazio senza effettuare scambi energetici, dato che nessuna dispersione irreversibile di energia è da ammettere in interazioni a cui partecipino particelle di massa o energia immaginarie. Ma è anche evidente che processi in cui l'emissione di codeste particelle venga ripetuta sistematicamente ed associata ad un aumento di entropia del corpo emittente, non sono dal punto di vista fisico concepibili. L'emissione e l'assorbimento non possono dunque che essere qualcosa come un processo di fluttuazione e, come tale, imprevedibile e in ultima analisi ininfluenzabile. Ne deriva, logicamente, che a codeste operazioni fisiche non pare possano collegarsi funzioni specifiche di una qualche natura. Scambi senza variazione di entropia non possono, in altri termini, trasmettere notizie, secondo i princìpi accettati della teoria fisica delle informazioni. E', del resto, già evidente, che una entità incapace di influenzare in maniera sensibile un rivelatore fisico, dovrebbe essere altrettanto incapace di agire, e tanto più a distanze elevate, su di un cervello che, secondo le ipotesi implicite in codeste teorie, è esso stesso una costruzione essenzialmente fisica.

Più sottile, e di molto più interessante, la teorizzazione di un dualismo non cartesiano. Il dualismo cartesiano affermava che il mondo si compone di un universo fisico collocato nello spazio e di varie menti individuali prive di dimensioni spaziali. Il dualismo non cartesiano suggerisce, al contrario, l'ipotesi di un mondo formato da un universo fisico in uno spazio fisico e da un numero di menti, o sostanze mentali, collocate in tanti spazi individuali. Ogni coscienza individuale (composta da dati sensibili, immagini, pensiero ed Io), si trova in un proprio sistema spazio-tempo distinto da quello fisico. Fra tali spazi potrebbero aversi rapporti esclusivamente causali e temporali. Oppure il normale spazio-tempo a quattro dimensioni e le numerose unità individuali spazio-tempo costituirebbero, insieme, un continuo ad n *dimensioni. In tale maniera una sezione trasversale verrebbe a rappresentare lo spazio-tempo fisico, altre sezioni gli spazi-tempo mentali e così in avanti. La mente verrebbe, di conseguenza, a trovarsi in uno spazio diverso da quello in cui si trova il cervello dell'uomo. Non è tuttavia ben chiaro il meccanismo di interazione fra la mente e gli elementi sinaptici cerebrali, ovviamente di natura chimico-fisica.*

Questo è, al solito, il mistero più alto. Secondo lo Smythies, il fatto che un organismo umano sia collocato in uno spazio a n *dimensioni, implicherebbe in qualche modo la possibilità di un contatto intersecativo fra la sezione contenente la materia viva e quella nella quale sono presenti i dati sensibili, le immagini e così via. L'universo a* n *dimensioni sarebbe in ogni caso costituito da una pluralità di eventi interagenti in uno spazio-tempo pluridimensionale. Da questa prospettiva si perviene a tentare una motivazione degli stessi fenomeni precognitivi. Ciò avviene collegando una dimensione temporale del tipo conosciuto con una seconda dimensione di tipo, per così dire, retrocedente, nella quale l'effetto precederebbe la causa.*

Considerata nel suo insieme, la teoria si eleva dalle usuali interpreta-

zioni meccanicistiche; in particolare le ipotesi (non nuove) sugli spazi mentali sono degne di essere approfondite. Ma codesto moltiplicare a priori il numero delle dimensioni per giustificare alcuni fenomeni risulta, visibilmente, alquanto macchinoso. E' ben vero che, entro certi limiti, si tratta di concetti matematicamente armonizzabili con le più recenti cognizioni quantistiche e relativistiche (a loro volta, però, tutt'altro che definitive, come insegna il rapido autosuperarsi della fisica moderna); ma nulla ci assicura che non si tratti di procedimenti logici apparenti, di natura in fondo non dissimile da quella degli antichi sofismi eleatici.

Del resto, l'ipotetico dualismo non cartesiano solo per certi versi possiede vero carattere di dualismo; né a tutta la costruzione può attribuirsi senso fisico e comune ben definito. Tutto, prima o poi, se si è coerenti con le linee concettuali scelte, non può che ricondursi, per origine e per fine, alla pura materia semplice e intatta, da cui l'uomo con le sue teorizzate dimensioni mentali scaturisce ed in cui, proprio per questo, prima o poi deve tornare.

Superfluo aggiungere, che non si intravvede spiegazione plausibile di quei fenomeni, accertati, in cui si notano macroscopiche azioni dirette sulla materia e che, pur senza appartenere alle percezioni extra-sensoriali vere e proprie, si inquadrano nella medesima fenomenologia del paranormale (vedi, ad esempio, i classici esperimenti di C. G. Jung).

In definitiva, nessuna delle spiegazioni fisiche avanzate esce dal campo del puro opinabile: ognuna si presta a critiche sostanziali, quando non contraddice al buon senso medesimo. Si deve del resto riconoscere che finire, in questo campo, al limite fra scienza e fantascienza, non è certamente difficile: su questo limite, però, come sul filo di un rasoio, non è lecito sostare oltre che un attimo.

E' lecito, invece, e soprattutto doveroso e necessario, meditare brevemente sui punti fermi acquisiti e su quanto, in generale, possono suggerire gli studi sulle percezioni extra - sensoriali. Raramente, notiamo, si ritiene opportuno, in codeste ricerche, indicare ciò che volta a volta viene chiamato col termine « sostanza psichica », o « mente disincarnata », col suo vero e più esatto nome, che è anima. Eppure, considerato il disagio evidente delle scienze fisiche dinanzi alle percezioni extra-sensoriali, ed il carattere fuggente e inesplicabile di esse, nessuno potrebbe opporre obiezioni valide a colui che ravvisi nel tutto una traccia che la fede in un'anima spirituale, pura immateria, classicamente definita, sia tutt'altro che assurda e tutt'altro che mera proiezione psicanalitica. Non solo, ma più arditamente diremo che la scienza esatta e la prassi scientifica rigorose e imparziali, partendo dal presupposto che tutto sia materia e tutto misurabile e regolabile secondo le sue leggi, non potranno non concludere che « non tutto » è materia. Perché, finalmente, non è possibile dubitare oltre un certo limite della realtà di quanto ci circonda e attorno a noi avviene, e della nostra capacità di osservare e capire, se non vogliamo distruggere ogni cultura e terminare nel nulla la nostra storia umana. Così il mondo stesso, oscuro, delle percezioni extra - sensoriali, non può esserlo tanto da non far intravvedere barlumi di luce. Semmai mistero resti intatto, esso è quello del punto insondabile nel quale si incontrano materia e quanto non ne possiede più gli attributi. Lì nasce il miracolo della percezione esterna che si fa

coscienza, dello spirito che talora diviene causa dell'effetto sensibile. Lì, veramente, scienza e pensiero sono muti, e pare che si erga come una barriera che la nostra conoscienza non riesce a scalfire. Nessuno può dire se il mondo sia più complesso di quanto si creda o, più probabilmente, tanto più semplice. Pensiamo però che la forma di cultura nella quale siamo cresciuti, condizionata a volte in modo tanto eccessivo dallo strumento matematico, abbia spento una facoltà di « sentire », una capacità di « intravvedere », che l'uomo, in potenza, conterrebbe.

Pur tuttavia, in questo nostro tempo, (chi l'avrebbe mai detto!), lo spirito trova maniere antiche e strane, come quelle di cui parliamo, per ripresentarsi di fronte a un uomo che cerca di ignorarlo; ciò in special modo in una umanità progredita per eccellenza, come quella anglo-sassone, nella quale gli studi sulle percezioni extra-sensoriali risultano maggiormente che altrove approfonditi e diffusi. Così, l'entità che sembrava moritura in un mondo nel quale persino le scoperte e l'etica future sono state ideate e programmate, e quel mistero, anche, che si pone come invalicabile limite alle nostre esperienze sensibili, si ergono di nuovo di fronte a noi, secondo una legge inflessibile e secondo una presenza di fondo che a nessuno è dato di evitare.

[Giorgio Fabbri]

TEOLOGIA E UNIVERSITÀ — *E' l'università la sede della teologia? Deve la teologia essere considerata come una scienza tra le scienze? Deve essa recuperare se non il suo ruolo primariale, almeno la sua facoltà di presenza? Problema antico: dalla medievale tensione tra università e monastero alla recente affermazione delle università cattoliche, la soluzione del problema è sempre stata a pro della teologia nelle università.*

Ma oggi l'università stessa è oggetto di contestazione: e al di là delle formulazioni discutibili e delle soluzioni violente (né le une né le altre certamente inedite nella storia dei rapporti tra università e società) si accumulano gli stessi problemi del secolo XIII, ma in un contesto profondamente diverso. Il problema di oggi nasce dalla maturità, dalla sicurezza e dalla problematicità ad un tempo della dimensione scientifica: il possesso della dimensione naturale, materiale del cosmo e dell'uomo richiede una strutturazione che della organizzazione materiale ha la complessità e la necessità. Il problema che oggi si pone è se la dimensione spirituale, soggettiva, umana (il problema non delle cose *ma dei* fini) *non debba trovare delle espressioni sociali diverse dalla strutturazione propria della ricerca scientifica; una dimensione di libertà-sapienza, per usare il linguaggio « sconfitto », nei confronti di quella dimensione oggettività - scienza che è la dimensione vittoriosa e, appunto per questo, problematica e contestata.*

*Il problema del secolo XIII, che san Tommaso risolse anche se ci volle molto tempo perché quella soluzione si affermasse, era di recuperare la dimensione dell'*intellectus fidei, *di fronte a quel primo recupero della dimensione naturale-oggettiva del mondo che è data dall'aristotelismo arabo. Il padre Chenu ha illustrato in modo adeguato questo universo di nature, di oggettività, di strutture che è l'immagine del mondo per rispetto al quale*

Tommaso deve situare l'agostiniano intellectus fidei *e la tradizione spirituale patristica e monastica. Da ciò nasce la sua risposta affermativa alla questione:* utrum sacra doctrina sit scientia. *Una struttura « oggettiva » dell'*intellectus fidei, *una visione oggettiva dell'essere entro cui un'immagine del mondo come quella della tradizione aristotelica potesse situarsi: questa la risposta di Tommaso. Egli tenne conto della tradizione sapienziale dello* intellectus fidei, *ponendo la teologia come « subalterna » alla scienza dei santi e dunque come radicalmente misteriosa: ma poiché egli confinava nei limiti di una rigorosa eccezione il* raptus in Deum, *e quindi l'anticipazione della visione beatifica, nessun rapporto teologale era possibile costruire tra esperienza di Dio e scienza di Dio.*

La dimensione sapienziale, illustrata nei doni dello Spirito Santo, e soprattutto nella sapientia *e nell'*intellectus, *rimaneva interamente a livello soggettivo; era una qualifica spirituale del teologo, non, in nessun modo, una dimensione oggettivamente qualificante della teologia: non c'era rapporto tra esperienza e ricerca, tra conoscenza per connaturalità (quella dei doni) e quella per analisi.*

La soluzione tomista non passò senza contestazione. E' significativo che il suo grande collega, Bonaventura, lasciasse come sua suprema testimonianza un'opera (la Illuminationes Ecclesiae) *che segue proprio la via opposta e cerca nella conoscenza di grazia, nell'*intuitus mysteriorum, *i tesori della sapienza e della scienza. Scoto fece lo sforzo di calare nel linguaggio delle università questo primato della conoscenza di grazia su quella di natura, negando che la teologia fosse scienza. E tutta una linea si sviluppò, dalla tradizione domenicana (la « mistica » renana) e da quella francescana per recuperare questa conoscenza* supereminens scientiae.

I problemi che la soluzione tomista suscitava erano di un doppio ordine: da un lato davano l'impressione di un edificio compatto senza scissure: fu il fondamento della crisi galileiana. La scienza dovette affrontare la teologia proprio perché la teologia si era proposta come scienza. La seconda questione fu quella della mistica: con questo nome, tuttora screditato nonostante tutto, vennero incluse a partire dal secolo XV, e avendo il corpus aereopagiticum *quale anello della tradizione, le conoscenze di grazia, l'*intuitus mysteriorum. *Questa conoscenza diventava una conoscenza privata e segreta, mentre la teologia-scienza diventava la dimensione intellettuale pubblica della Chiesa. « Teologia » e « mistica » rimanevano due dimensioni confinanti, una egemone, l'altra privilegiata: e questa divisione contribuì a lasciare il laicato sul piano di una conoscenza esteriore e semplificata, religiosa senza dimensione sapienzale, dei misteri della fede.*

Oggi quei problemi (ed è vero, grandioso segno dei tempi) sono « secolarizzati ». Può la conoscenza della pienezza umana essere in mano dei politici, dei tecnici, degli scienziati? Può la libertà evitare di essere catturata nelle strutture? Ed è singolare che i problemi della pienezza umana come quelli della pienezza divina abbiano, alla fine come all'inizio di questo millennio, per sede il luogo della scienza: le università. E' nella dialettica con il mondo che l'uomo trova il suo supremo Sé.

E' ormai aperto il problema della fusione tra esperienza ed espressione, il problema del linguaggio universale dell'uomo: il problema del superamento dell'« intellettuale ».

In certo modo, quello che oggi si pone è il problema di un supera-

mento della scuola, cioè della passività della recezione come elemento determinante della formazione dell'uomo.

*Al livello della autoespressione dell'uomo, si trova dunque il problema di una dimensione interiore e creativa e al tempo stesso comunitaria della cultura. Questo problema è anche un problema ecclesiale, appunto perché è un problema dell'umanità di oggi. L'obiettivo non può dunque essere oggi quello di portare la teologia all'università, ma piuttosto quello di superare positivamente la struttura chiusa e scientifica della ricerca dell'*intellectus fidei. *Il problema è quello di riportare l'*intellectus fidei *a livello della esperienza di Dio nella vita « secolare » del popolo di Dio.*

Si tratta dunque di cogliere i segni dei tempi e di aggiornare gli obiettivi storici. La dittatura tecnocratica è una sfida per l'umanità contemporanea, la quale cerca se stessa nella libertà. Il volto della Chiesa in questo tempo non può essere che quello della libertà della persona, della creatività visibile, collettiva del popolo di Dio. La creatività del popolo è la risposta alla dittatura delle « élites ». La chiave storica di questa prospettiva umana è la Bibbia: questo dunque è il còmpito dei cristiani nella storia presente: la dimensione profetica come dimensione collettiva. E' questa l'immagine della Chiesa che il concilio ha posto innanzi ai cristiani.

[Gianni Baget Bozzo]

SEDLMAYR: LA PERDITA DEL CENTRO E IL RITORNO DEL MITO — *L'opera di Hans Sedlmayr è variamente giudicata e discussa dai pensatori contemporanei. Al critico giudizio espresso dal Maritain ne* L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie, *si può contrapporre quello di G.C. Argan che in* Salvezza e caduta dell'arte moderna *considera il pensiero di Sedlmayr tra i più « motivati e autorevoli » atti di accusa contro l'arte moderna.*

Nel suo Perdita del centro *(Borla editore, Torino 1967), come negli altri scritti, Sedlmayr si pone pienamente nell'orizzonte della cultura germanica, schierandosi in opposizione alla linea hegeliana, nel filone controrivoluzionario del pensiero tedesco che ha inizio con Franz von Baader. A questo pensatore infatti, dietro al quale si intravvede la tradizione eckartiana, si richiama molto spesso l'autore, oltre che a Jaspers, a Jünger, avvicinando anche il pensiero degli slavi, in special modo di Berdjajev e Solovjov.*

Le intenzioni che presiedono all'opera, tendono a collocarla più nell'àmbito della filosofia della storia, che in quello della filosofia dell'arte.

Questo spostamento di obbiettivo dall'arte alla storia, molto sentito nel mondo tedesco in contrasto con l'idealismo italiano, impone all'autore l'elaborazione di un metodo che consenta « la possibilità di servirsi dell'arte come strumento per cogliere le caratteristiche di un'epoca » (p. 13). Si vale di una intuizione di René Huyghe: « Nell'arte l'anima di una epoca non si mette la maschera: essa cerca se stessa, si manifesta con quella prescienza tipica di tutto ciò che scaturisce dalla capacità recettiva e dalla frenesia » (p. 13).

Queste le basi del vasto programma. Per realizzarlo l'autore elabora un metodo che separi i fenomeni essenziali, sui quali può fondarsi una diagnosi, da quelli che tali non sono e che nascondono i primi.

In che misura è ciò possibile? Per rispondere a questo quesito, che tanto ha impegnato il pensiero tedesco da Kant in poi, Sedlmayr indica in Karl Jaspers colui che in modo più preciso ha segnato i « limiti di una diagnosi del "tutto" ».

« L'opinione », così afferma Jaspers in Die Geistige Situation der Zeit *a cui Sedlmayr rimanda, « per cui si crede di poter sapere che cosa significhi il "tutto" da un punto di vista storico o presente è fondamentalmente errata. L'esistenza stessa di questo "tutto" è problematica ». Il sistema filosofico e quindi estetico pare perciò impossibile dopo questa affermazione. E la problematicità del "tutto" è fondata sulla stessa problematicità dell'uomo, il cui pensare stesso, nel momento in cui affiora dall'aprirsi continuo di orizzonti, in questi ricade, ricompreso e riavvolto, nello scacco della loro insuperabilità. Il che porterebbe alla stessa incomprensibilità del fenomeno artistico e quindi, secondo le premesse dell'autore, di quello storico nella sua genetica e nella sua essenza.*

Continua Jaspers nel passo citato da Sedlmayr: « Nella relatività le prospettive della conoscenza hanno tuttavia non solo la loro ragione di essere, ma sono indispensabili per giungere a capire il vero fondamento della "nostra situazione": e... la conoscenza del mio mondo è l'unica via per conquistare prima di tutto nella mia coscienza il senso dei limiti di ciò che è possibile, e di giungere poi a formulare nella realtà giusti progetti ed a prendere ferme decisioni: e per formarmi infine quelle concezioni e quelle idee che mi conducono a riconoscere nella realtà umana la luce di ciò che è trascendente ». (p. 16)

Scopo di questa chiarificazione è di capire con la maggior sicurezza possibile il proprio divenire cogliendolo nella particolare situazione in cui esso si trova.

Nell'orizzonte di questa premessa Sedlmayr organizza la sua indagine sul divenire. La stessa struttura del volume in cui si articola la trattazione è retoricamente significativa. Nella prima parte espone la fenomenologia dei « Sintomi » (p. 21) che gli consentiranno nella seconda parte di tracciare una « Diagnosi e decorso » (p. 189) per giungere nella terza parte alla « Prognosi e risoluzione » (p. 267).

Sedlmayr, per mezzo della sua grande conoscenza dei fenomeni artistici contemporanei, cerca di indagare la patologia dei tempi, l'ammalarsi della storia. Si serve per questo di una sintomatologia consistente nella ricerca e descrizione dei « nuovi temi dominanti », cogliendo la scomparsa di certe « tipologie caratterizzanti » come « l'iconologia e l'ornamento ». Continua ricercando gli stili perduti, criticando la « separazione delle arti » (fenomeno questo che potrebbe essere posto come parallelo alla suddivisione del lavoro secondo Marx in Miseria della filosofia). *Come conseguenza tutte le arti vogliono essere completamente « autonome, autarchiche, assolute » (p. 116). Analizza quindi l'attacco portato all'architettura, il caos scatenato, il senso del frammento.*

In antitesi al mito dell'eterno ritorno, caro agli stoici e all'ultimo Nietzsche, ed ai cicli ricorrenti ma separati dello Spengler, Sedlmayr cen-

tra nel concetto di « assolutamente nuovo ed epocale » il carattere distintivo dei fenomeni da ricercare e descrivere per giungere, coerentemente alle premesse, al « fondamento della nostra situazione ».

Due affermazioni stanno dunque alla base della tesi sostenuta dall'autore. La prima è che l'arte è nelle sue manifestazioni lo specchio fedele della rivoluzione che travaglia l'uomo. La seconda pone l'inizio della malattia nei decenni precedenti la rivoluzione francese: « Cercar di capire ciò che avvenne allora è forse il còmpito più attuale che le scienze storiche possono proporsi ». Da quella svolta « deriva la nostra realtà presente e, risalendo ad essa, noi arriviamo a comprendere la nostra attuale situazione: arriviamo cioè a conoscere noi stessi » (p. 11).

Tema conduttore del volume è l'autonomia presunta dell'uomo « "perché non esiste e non è mai esistito un uomo che non faccia sacrifici al suo Dio o al suo idolo" (F. von Baader) » (p. 295).

Idoli e dèi nuovi, natura e ragione (panteismo e deismo), arte (esteticismo), macchina (materialismo), caos (nichilismo), vengono così sostituiti nelle varie epoche storiche al Dio trinitario (p. 294). Quindi l'uomo oscilla tra un deismo che lo fa regredire ad una inorganicità che sarebbe propria della tecnica e della metropoli ed un panteismo che cancella ogni valore personale.

L'uomo perdendo il « suo centro » (« abbandonare il centro significa abbandonare l'umanità ») permette agli abissi infernali di sfociare nella interiorità, creando quasi un inferno in terra, un mondo di dannati, come quello profeticamente rappresentato da Bosch e da Brueghel.

Lo spostarsi dell'attenzione dal bello al brutto, al deforme, al ripugnante, al mostruoso, si ha nel mondo del pensiero tedesco con F. Schlegel che abbozza per primo una estetica del brutto nel 1797, continua col Solger, col Weisse nel 1830 e col Ruge nel 1837, per giungere all'estetica del brutto del Rosenkranz nel 1853, ove la perfezione del brutto è nel satanico. Si avverte in Sedlmayr il tentativo di usare di questa traccia come indirizzo fenomenologico di indagine, rovesciandolo nella perdita della bellezza, perdita causata dal prevalere del caos sull'artista.

Lo studio delle forme « estreme » e l'indagine dello sviluppo storico del manifestarsi del « mostruoso », in quanto attributo del demonismo infero secondo l'autore, paiono dipendere da questo concetto che si può rintracciare espresso da Porfirio nel De abstinentia *(XI-21), in Giamblico e in Proclo. Non è questo il luogo per discutere il problema ma si potrebbe osservare solo, per quanto riguarda il mostruoso, come esso possa anche essere ricondotto a cause naturali prossime, o al distogliersi da parte dell'uomo dal suo fine ultimo, o essere proposto dalla fantasia dell'uomo e dell'artista, che nella sua attività propria è particolarmente esposto al rischio. Ed a ragione Sedlmayr afferma che « coloro che più profondamente hanno sofferto sono stati proprio gli artisti » (p. 324). I demoni non sono causa diretta e sufficiente di caduta: sono persuadenti e proponenti, formando nell'immaginazione alcune specie. Il ricondurre quindi la dipendenza diretta dell'uomo a Dio, esclude l'intervento determinante di potenze intermedie, sottopone le stesse alla divina volontà e lascia all'uomo la sua libera decisione ed il suo ruolo nella storia.*

L'orizzonte pare concludersi con una affermazione che illumina retrospettivamente tutto il pensiero che sta alla base di quest'opera e di tutta

l'opera di Sedlmayr: « In sostanza, quest'arte figurativa sia dell'oriente sia dell'occidente — in quelli beninteso che sono i loro rispettivi caratteri — non si è ancora spostata dalla concezione teoretica di quell'immagine che fu definita nel secolo terzo dal neoplatonismo di Plotino e fatta propria dall'arte sacra in età costantiniana. Analogamente, la filosofia cristiana fino alla rinascita dell'aristotelismo si basa essenzialmente sul neoplatonismo » (p. 285).

Non è chi non colga l'estrema delicatezza e complessità culturale, ricca di sviluppi anche nel settore dell'arte e della critica d'arte e prima ancora nella vita dello spirito, di questa affermazione, fondata sul patrimonio che la critica della filosofia tedesca della metà e della fine dell'ottocento aveva impostato.

Rimane difficile dopo tale affermazione giustificare un pensiero cristiano, e, ancor di più, fondare le sue relazioni con il pensiero dell'umanità pre-cristiana espresso in Platone ed Aristotele e in alcuni stoici, superando le deformazioni neoplatoniche. Varrebbe allora come uno dei molti esempi possibili, l'affermazione di E. Bréhier: « il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne »; né si spiegherebbe il conflitto tra i grandi pensatori neoplatonici come Celso, Porfirio, Giamblico, Giuliano e i grandi pensatori cristiani, i quali furono accusati di parricidio nei confronti della cultura ellenica.

Il servirsi di una ricerca critica che accomuna queste due linee, coerentemente conduce tutta la scuola dalla quale proviene l'autore a considerare, a seconda dei casi: la realtà ontologica del male e lo scandalo che da questo proviene; l'affiorare del subordinazionismo; la questione se l'uomo oppresso e comandato da potenze ostili ed irrazionali possa ancora dirsi libero; il farsi del cuore dell'uomo spiraglio e luogo di manifestazione di una lotta dualistica che trascende il cosmo stesso, lotta che appare anticipata nell'arte e si figura nello sprofondare della storia entro abissi distruttivi. E mentre partecipa di queste tematiche, nell'autore la posizione si trova rovesciata in una tenue « fiducia che il singolo individuo guarendosi da solo possa contribuire alla guarigione di tutti » (p. 324). Il che comporterebbe una autentica autonomia dell'uomo nella salvezza.

Anche nella filosofia dell'arte, il far dipendere tutta la cultura cristiana da quella neoplatonica rimanda agli stessi maestri di Sedlmayr in questo settore, come J. von Schlosser e Max Dvorak, o ad altri pensatori come Erving Panofsky che pur notevolmente diversificandosi nelle valutazioni dei fenomeni artistici, paiono condividere questo giudizio e lo applicano ampiamente nelle loro interpretazioni.

Forse il non aver potuto pensare sino in fondo la funzione salvifica, redentrice e perfezionante della natura, dell'uomo e quindi della storia nel suo divenire, di Cristo, ha fatto oscillare la diagnosi dell'autore facendogli porre l'accento sugli interventi delle forze negative, quasi egemoni della natura, dell'uomo e della storia.

L'opera apre amplissimi e vari punti di dibattito nel suo tentativo di essere quasi una summa dei rapporti di cultura ed arte. E Sedlmayr è uno dei pochissimi pensatori che possa, pur negli inevitabili limiti accennati (limiti del resto comuni agli altri studiosi), tener testa a una tematica così vasta e complessa.

[Ennio Innaurato]

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista